ISTORIE

„Actuală, fascinantă, revelatoare, extraordinară și necesară."
THE HUFFINGTON POST

„Reza Aslan răstoarnă cu totul perspectiva din Cartea Facerii."
THE SUNDAY TIMES

REZA ASLAN

DUMNEZEU

O ISTORIE UMANĂ

BESTSELLER INTERNAȚIONAL

ebook HUMANITAS

Cuprins

Introducere. După chipul nostru
Partea întâi. Sufletul întrupat
- I. Adam şi Eva în Eden
- II. Stăpânul fiarelor
- III. Chipul din copac

Partea a doua. Dumnezeul umanizat
- IV. De la sulițe la pluguri
- V. Cei înalți
- VI. Marele zeu

Partea a treia. Ce este Dumnezeu?
- VII. Dumnezeu este unul
- VIII. Dumnezeu este Trei
- IX. Dumnezeu este Totul

Concluzii. Unul
Mulţumiri
Note
Bibliografie

Reza Aslan (n. 1972 în Iran) este un scriitor de renume internaţional, profesor, producător şi specialist în istoria religiilor. Cărţile sale, printre care şi bestsellerul *New York Times*, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth* (*Zelotul. Viaţa şi epoca lui Isus din Nazaret*, trad. rom. 2013), au fost traduse în mai multe limbi de circulaţie internaţională. Prima sa carte, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam* (2010), este considerată una dintre cele mai importante lucrări ale deceniului, publicate de Blackwell Publishers. Este şi autorul lucrării *Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in a Globalized Age* (titlul original: *How to Win a Cosmic War* – 2010), precum şi editorul volumelor: *Tablet & Pen: Literary Landscapes from the Modern Middle East* (2011) şi *Muslims and Jews in America: Commonalties, Contentions, and Complexities* (2011). Reza Aslan a studiat arta şi istoria religiilor la Santa Clara University, a obţinut un master în teologie la Harvard University, un altul în studii artistice la Universitatea din Iowa (unde a fost numit „egalul lui Truman Capote în ceea ce priveşte ficţiunea“), precum şi un doctorat în sociologia religiilor la Universitatea California din Santa Barbara. Profesor de *creative writing* la Universitatea California, Riverside, Reza Aslan face parte şi din conducerea Seminarului Teologic din Chicago şi Yale Humanist Community, fiind şi membru al Society of Biblical Literature şi The International Qur'anic Studies Association. A fost Wallerstein Distinguished Visiting Professor of Religion, Culture, and Conflict la Drew University, New Jersey (2012–2013) şi profesor asociat de studii religioase la Universitatea din Iowa (2000–2003).

REZA ASLAN

DUMNEZEU

O ISTORIE UMANĂ

Traducere din engleză de
Andreea Eșanu

Fiilor mei,
Cyrus, Jaspar şi Asa, care au pornit
în propriile călătorii spirituale.

INTRODUCERE
DUPĂ CHIPUL NOSTRU

Când eram copil, credeam că Dumnezeu era un bătrân măreţ şi puternic, un bătrân care locuia în cer – o versiune mai impunătoare şi mai puternică a tatălui meu, înzestrată însă cu puteri magice. Mi-l închipuiam chipeş şi cărunt, cu părul argintiu curgându-i peste umerii largi. Stătea aşezat pe un tron învăluit în nori. Când vorbea, mai ales atunci când era mânios, vocea lui tuna din ceruri. Şi era adesea mânios. Dar era şi cald, iubitor, milos şi bun. Râdea când era fericit şi plângea când era trist.

Nu sunt sigur de unde aveam această imagine a lui Dumnezeu. Poate că am zărit-o undeva pictată pe un vitraliu sau reprodusă într-o carte. Este posibil să mă fi născut cu ea. Studiile au arătat despre copiii mici că aceştia, indiferent de unde provin sau cât de religioşi sunt, fac cu greu distincţie între Dumnezeu şi oameni, în privinţa acţiunii şi a puterii. Când li se cere să şi-l închipuie pe Dumnezeu, ei zugrăvesc – în mod invariabil – o fiinţă omenească cu puteri supraomeneşti.[1]

Crescând, am lăsat în urmă majoritatea perspectivelor mele copilăreşti. Totuşi, imaginea lui Dumnezeu a rămas. Nu am crescut într-o familie deosebit de religioasă, însă am fost mereu fascinat de religie şi spiritualitate. Mintea mea forfotea de teorii pe jumătate formate despre ce era Dumnezeu, de unde venea şi cum arăta el (în mod curios, încă îi semăna tatei). Nu îmi doream doar să ştiu ceva despre Dumnezeu; îmi doream să am experienţa lui Dumnezeu, să îi simt prezenţa în viaţa mea. Însă atunci când încercam, nu reuşeam să văd decât o mare prăpastie deschizându-se între noi, cu Dumnezeu de o parte şi eu de cealaltă, fără nici o posibilitate ca vreunul din noi să traverseze în partea cealaltă.

În adolescenţă, m-am convertit de la islamul moderat al părinţilor mei iranieni la creştinismul zelos al prietenilor mei americani. Dintr-odată, imboldul meu copilăresc de a mi-l imagina pe Dumnezeu drept o fiinţă umană înzestrată cu multă putere s-a cristalizat în adorarea lui Isus Cristos ca Dumnezeu literalmente „întrupat“. Experienţa a fost, la început, asemănătoare potolirii unei curiozităţi pe care o avusesem toată viaţa. Ani de zile încercasem să găsesc o cale de a traversa abisul dintre mine şi Dumnezeu. Acum aveam în faţă o religie care pretindea că acel abis nu mai

există. Tot ce aveam de făcut, dacă voiam să aflu cum este Dumnezeu, era să îmi imaginez fiinţa umană care atinsese culmile desăvârşirii.

Acest lucru avea sens într-o anumită măsură. Căci ce altă cale mai bună ar putea exista pentru a înlătura hotarul dintre fiinţele umane şi Dumnezeu decât să îl facem pe Dumnezeu o fiinţă umană? După cum spunea celebrul filozof german Ludwig Feuerbach, încercând să explice succesul uriaş al concepţiei creştine despre Dumnezeu, „numai o fiinţă purtând în sine omul integral poate satisface omul integral“[1].

1. Ludwig Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, trad. P. Drăghici şi R. Stoichiţă, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 106. Notele marcate cu asterisc aparţin traducătoarei.

Am citit pentru prima dată acest pasaj din Feuerbach pe când eram student, chiar în preajma momentului în care m-am hotărât să îmi dedic viaţa unui studiu îndelungat al religiilor lumii. Ceea ce pare să spună Feuerbach este că apelul aproape universal la un Dumnezeu care arată, gândeşte, simte şi acţionează la fel ca noi îşi are rădăcina în nevoia noastră adâncă de a experimenta divinul ca o oglindă a sinelui nostru. Acest adevăr m-a izbit ca un trăsnet. De-asta fusesem eu atras de creştinism în copilărie? Oare, în tot acest timp, îmi construisem imaginea lui Dumnezeu ca o oglindă în care se reflectau propriile trăsături şi emoţii?

Posibilitatea aceasta m-a amărât şi m-a dezamăgit. Căutând o concepţie mai vastă despre Dumnezeu, am abandonat creştinismul şi m-am întors la islam, atras fiind de iconoclasmul radical al acestei religii – adică de credinţa că Dumnezeu nu poate fi cuprins în nici o imagine, omenească sau de altă natură. Am înţeles însă imediat că refuzul islamului de a-l reprezenta pe Dumnezeu într-o formă omenească nu se traducea şi într-un refuz de a-l gândi pe Dumnezeu în termeni omeneşti. Musulmanii sunt la fel de dispuşi ca şi alţi credincioşi să îi atribuie lui Dumnezeu propriile virtuţi şi vicii, emoţii şi metehne. Nu prea au de ales în această chestiune. Puţini dintre noi au.

Se pare că această pornire de a umaniza divinul este întipărită în creierul nostru, motiv pentru care ea a devenit o trăsătură fundamentală în aproape toate tradiţiile religioase pe care le-a cunoscut lumea. Procesul însuşi prin care ideea de Dumnezeu a apărut în evoluţia omului ne constrânge, în mod conştient sau nu, să-l modelăm pe Dumnezeu după chipul nostru. Întreaga istorie a spiritualităţii omeneşti poate fi înţeleasă, de fapt, ca un efort îndelungat, interconectat, într-o continuă evoluţie şi remarcabil de coerent,

de a face mai uşor de înţeles divinul prin atribuirea emoţiilor şi a personalităţii noastre, a trăsăturilor şi a dorinţelor noastre, prin înzestrarea lui cu calităţile şi slăbiciunile noastre, chiar şi cu corpurile noastre – pe scurt, făcându-l pe Dumnezeu *noi*. Ceea ce vreau să spun este că, indiferent dacă suntem conştienţi de acest lucru sau nu, şi indiferent dacă suntem credincioşi sau nu, cei mai mulţi dintre noi îl gândesc pe Dumnezeu ca pe o versiune divină a noastră: o fiinţă omenească, dar cu puteri supraomeneşti.[2]

Acest lucru nu înseamnă să pretindem că Dumnezeu nu există sau că ceea ce numim Dumnezeu este, pe de-a-ntregul, o născocire omenească. Ambele afirmaţii ar putea fi adevărate însă acest lucru nu este important pentru cartea de faţă. Nu încerc să dovedesc existenţa sau inexistenţa lui Dumnezeu pentru simplul motiv că nici de o parte, nici de cealaltă, nu există dovezi. Credinţa este o alegere. Dacă cineva spune altceva, încearcă să te convertească. Fie alegem să credem că există ceva dincolo de tărâmul material – ceva real, ceva *cognoscibil* –, fie nu. Dacă dumneavoastră credeţi, asemenea mie, atunci trebuie să vă puneţi următoarea întrebare: îmi doresc să am experienţa acestui lucru, îmi doresc să am o comuniune cu el, să-l *cunosc*? Dacă da, atunci ar putea fi util să avem un limbaj în care să exprimăm această experienţă, care este în mod fundamental inexprimabilă.

Aici intervine religia. Dincolo de mituri şi ritualuri, de temple şi catedrale, de „trebuie“ şi „nu trebuie“ care au divizat omenirea vreme de milenii în tabere de credinţă diferite şi adesea rivale, religia nu este aproape nimic mai mult decât un „limbaj“, alcătuit din simboluri şi metafore, care îi ajută pe credincioşi să comunice altora şi lor înşişi acea experienţă inefabilă a credinţei. Numai că în istoria religiilor a existat un singur simbol care s-a evidenţiat ca universal şi suprem, o singură mare metaforă a lui Dumnezeu din care au derivat practic orice simbol şi metaforă din mai toate religiile lumii – *noi*, fiinţa umană.

Acest concept pe care eu îl numesc „Dumnezeul umanizat“ s-a întipărit în conştiinţa noastră încă din prima clipă în care ne-a trecut prin minte ideea de Dumnezeu. Acest concept ne-a călăuzit către formularea primelor teorii cu privire la natură şi univers, şi privitoare la rolul nostru în cadrul acestora. Acesta a dat formă primelor modele ale lumii din jurul nostru. Credinţa în zei umanizaţi ne-a călăuzit de pe vremea când eram vânători-culegători, iar apoi, la zeci de mii de ani distanţă, tot ea ne-a făcut să aruncăm suliţele, să luăm sapele şi să începem să cultivăm pământul. Primele noastre temple – ca şi primele noastre religii – au fost ridicate de oameni care credeau că zeii

sunt nişte fiinţe supraomeneşti. Mesopotamienii, egiptenii, grecii, romanii, indienii, persanii, evreii, arabii – cu toţii şi-au conceput sistemele lor teiste în termeni omeneşti şi cu o imagerie omenească. Acelaşi lucru este valabil şi despre tradiţiile non-teiste, precum jainismul sau budismul, care îşi reprezintă spiritele şi *devas* din teologiile lor ca fiinţe supraomeneşti care, asemenea omologilor lor umani, sunt la rândul lor limitate de legile *karmei*.[3]

Chiar şi evreii, creştinii şi musulmanii contemporani, care se luptă din răsputeri să propovăduiască credinţe teologic „corecte“ despre un Dumnezeu unic şi singular, neîntrupat, sau inefabil, însă mereu prezent şi atoateştiutor, par constrânşi să şi-l reprezinte într-o formă omenească şi să vorbească despre Dumnezeu în termeni umani. Studiile realizate de numeroşi psihologi şi specialişti în ştiinţele cogniţiei au arătat că până şi cei mai devotaţi credincioşi, atunci când sunt nevoiţi să îşi comunice gândurile despre Dumnezeu, vorbesc despre el ca şi cum ar fi o persoană pe care ar fi putut-o întâlni pe stradă[4].

Să ne gândim la felul în care credincioşii îl descriu adesea pe Dumnezeu ca bun sau iubitor, crud sau gelos, iertător sau bun. Acestea sunt, în mod evident, atribute umane. Însă insistenţa de a folosi emoţii omeneşti pentru a descrie ceva care – indiferent ce ar fi – este pur şi simplu *neomenesc* nu face decât să evidenţieze şi mai clar nevoia noastră existenţială de a proiecta propria umanitate asupra lui Dumnezeu, de a-i atribui lui Dumnezeu nu doar ceea ce este valoros în natura umană – capacitatea noastră de a iubi necondiţionat, empatia şi dorinţa de a arăta compasiune, setea noastră de dreptate –, ci şi ceea ce este ticălos în ea: agresivitatea noastră şi lăcomia, prejudecăţile şi habotnicia, predilecţia pentru acte de violenţă extremă.

Aşa cum îşi poate închipui oricine, există consecinţe ale acestui imbold natural de a umaniza divinul. Căci atunci când îl înzestrăm pe Dumnezeu cu atribute umane, în esenţă, noi *divinizăm* acele atribute, aşa că tot ceea ce este bun sau rău în religiile noastre nu este decât o oglindire a ceea ce este bun sau rău în noi. Dorinţele noastre devin dorinţele lui Dumnezeu, însă fără restricţii. Acţiunile noastre devin acţiunile lui Dumnezeu, însă fără consecinţe. Creăm o fiinţă supraomenească, înzestrată cu trăsături omeneşti, însă fără limite omeneşti. Ne croim religiile şi culturile, societăţile şi guvernele după nevoile noastre omeneşti, dar în tot acest timp ne convingem pe noi înşine că acelea sunt nevoile lui Dumnezeu.

Acest lucru explică mai bine decât orice altceva de ce, de-a lungul întregii noastre istorii omeneşti, religia a alimentat în egală măsură atât binele necondiţionat, cât şi răul de negrăit; de ce aceeaşi credinţă în acelaşi Dumnezeu inspiră într-un credincios dragoste şi compasiune, iar în altul ură şi violenţă; de ce două popoare se pot apropia de aceeaşi Scriptură în acelaşi timp, dar pot ajunge la două interpretări radical diferite ale ei. Majoritatea conflictelor religioase care continuă să tulbure lumea în care trăim izvorăsc, până la urmă, din dorinţa noastră înnăscută şi inconştientă de a deveni noi înşine apoteoza a ceea ce este şi vrea Dumnezeu, a ceea ce iubeşte şi urăşte el.

Mi-au trebuit mulţi ani până mi-am dat seama că eu căutam doar o viziune despre Dumnezeu mult mai vastă decât ceea ce putea defini o anumită tradiţie religioasă şi că singurul mod în care puteam trăi cu adevărat divinul era să îl *dez-umanizez* pe Dumnezeu în conştiinţa mea spirituală.

De aceea, această carte nu este doar o istorie a felului în care oamenii l-au umanizat pe Dumnezeu. Ea este şi un apel pentru a înceta să mai strecurăm în *divin* nestăpânitele noastre dorinţe omeneşti şi să dezvoltăm o viziune mai *panteistă* despre Dumnezeu. Cartea se vrea cel puţin un memento că, şi dacă credem într-un singur Dumnezeu, şi dacă credem în mai mulţi sau în nici unul, noi suntem cei care l-am plăsmuit pe Dumnezeu după chipul şi asemănarea noastră – nu invers. Iar în acest adevăr stă calea către o formă mai matură, mai paşnică şi mai *primară* de spiritualitate.

PARTEA ÎNTÂI
SUFLETUL ÎNTRUPAT

CAPITOLUL I
ADAM ŞI EVA ÎN EDEN

La început nu era nimic. Întuneric. Haos. Un vid întins, fără formă sau substanţă. Cerul, pământul şi apele nu fuseseră despărţite. Zeii nu se manifestau. Nu se rosteau nume, nu se decretau destine până când… dintr-odată, o explozie, o lumină şi o expansiune bruscă a spaţiului şi a timpului, a energiei şi a materiei, a atomilor şi a moleculelor – a cărămizilor din care sunt făcute cele o sută de miliarde de galaxii, cu sutele de miliarde de stele ale fiecăreia.

În apropierea uneia dintre aceste stele, o particulă de praf de dimensiunea unui micron se ciocneşte cu o alta şi, după sute de milioane de ani de agregare, întregul începe să se rotească, acumulând masă, formând o scoarţă, creând oceane şi uscat şi, în mod neaşteptat, *viaţă*: la început simplă, apoi complexă; la început târâtoare, apoi capabilă să meargă.

Milenii au trecut, cu gheţari înaintând şi retrăgându-se pe suprafaţa pământului. Calotele glaciare s-au topit, iar nivelul oceanului a crescut. Fâşiile continentale de gheaţă s-au topit şi au alunecat către dealurile joase şi către văile din Europa şi Asia, transformând pădurile întinse în câmpii fără arbori. În acest refugiu au păşit pentru prima dată strămoşii speciei noastre – Adam şi Eva cei „istorici“, dacă doriţi – *Homo sapiens*, „omul înţelept“.

Înalţi, cu membre drepte şi constituţie puternică, având nasul lat şi fruntea îngustă, Adam şi Eva şi-au început evoluţia între 300.000 şi 200.000 î.Cr., ca ultimă ramură a arborelui genealogic uman. Strămoşii lor au plecat din Africa acum aproximativ 100.000 de ani, într-o eră în care Sahara nu era deşertul sterp din zilele noastre, ci un pământ cu lacuri strălucitoare şi vegetaţie luxuriantă. Au traversat Peninsula Arabică în valuri succesive, răspândindu-se către nord, de-a lungul stepelor din Asia Centrală, către est, pe subcontinentul indian, peste ocean, până în Australia şi către vest, din Balcani până în sudul Spaniei şi până la marginea Europei.

În călătoria lor, au întâlnit specii umane migratoare mai vechi: *Homo erectus*, omul biped, care făcuse şi el un drum asemănător prin Europa cu sute de mii de ani mai devreme; *Homo denisova*, omul viguros, care a cutreierat câmpiile Siberiei şi ale Asiei de Est; *Homo neanderthalensis* –

omul de Neanderthal – omul cu pieptul lat, pe care *Homo sapiens* fie l-a anihilat, fie l-a asimilat (nimeni nu ştie exact).[1]

Adam este vânător aşa că atunci când vi-l închipuiţi, imaginaţi-vă că are alături o suliţă, iar pe umeri o blană despicată de mamut. Transformarea lui din pradă în prădător a lăsat o amprentă genetică, un instinct pentru vânătoare. El poate lua urma unui animal timp de mai multe anotimpuri şi poate aştepta răbdător momentul potrivit pentru a lovi cu o violenţă oarbă. Atunci când ucide, nu îşi sfâşie prada şi nu o devorează pe loc. O duce înapoi la adăpost şi o împarte cu restul comunităţii. Adăpostit sub o boltă confecţionată din piei de animale şi sprijinită cu oase de mamut, îşi găteşte mâncarea în vetre circulare din piatră şi îşi depozitează surplusul în gropi săpate adânc în solul îngheţat.

Şi Eva este vânător, cu toate că arma ei preferată nu este suliţa, ci o plasă pe care a cusut-o timp de mai multe luni, poate chiar ani de zile, din fibre delicate extrase din plante. Ghemuită pe covorul verde al pădurii, în lumina palidă a dimineţii, ea îşi aşază cu grijă capcanele pe patul de muşchi şi aşteaptă răbdătoare ca vreun iepure nefericit sau vreo vulpe să cadă în ele. Între timp, copiii ei cutreieră pădurea în căutare de plante comestibile săpând după ciuperci şi rădăcini, şi strângând reptile şi insecte mari pentru a le duce înapoi în tabără. Când vine vorba de hrănirea comunităţii, fiecare are rolul său.[2]

Uneltele pe care le poartă cu ei Adam şi Eva sunt din cremene şi piatră. Acestea nu sunt nişte obiecte simple, adunate de pe jos şi la care renunţi lesne, ci fac parte dintr-un arsenal permanent: sunt durabile şi cu o structură complexă; sunt făcute, nu găsite. Adam şi Eva îşi cară uneltele cu ei, din adăpost în adăpost, şi, ocazional, le dau la schimb pentru unelte mai bune sau pentru podoabe din fildeş sau din coarne de cerb, pandantive din os, dinţi şi cochilii de moluşte. Asemenea lucruri sunt preţioase pentru ei şi de aceea sunt ţinute separat de restul comunităţii. Când unul dintre ei moare şi este îngropat, aceste obiecte sunt îngropate şi ele, aşa încât mortul să poată continua să se bucure de ele în viaţa viitoare.[3]

Va fi o viaţă viitoare – de acest lucru sunt siguri Adam şi Eva. Altfel de ce să se complice cu înmormântarea? Nu există motiv de ordin practic pentru îngroparea morţilor. Ar fi mult mai simplu pentru ei să expună corpurile, să le lase să putrezească în aer liber sau să fie sfâşiate de păsări. Şi totuşi, ei insistă să îngroape trupurile prietenilor şi ale familiei, să le protejeze de ravagiile naturii şi să le trateze cu un anumit respect. Ei pun, de

pildă, în mod deliberat, corpul într-o anumită postură, fie drept, fie îndoit în poziţie fetală, şi îl orientează către est pentru a întâlni soarele de la răsărit. Se poate întâmpla să scalpeze sau să jupoaie craniul, să îl reînhumeze într-o a doua înmormântare sau să-l separe definitiv pentru a-l ţine la vedere, împodobindu-l cu ochi artificiali care simulează o privire. Se poate întâmpla chiar să spargă craniul, să scoată creierul din el şi să îl devoreze.

Vor acoperi restul corpului cu pudră de ocru de culoarea sângelui (culoare care simbolizează viaţa), apoi îl vor întinde pe un pat de flori şi îl vor împodobi cu coliere, cochilii, oase de animale sau unelte – obiecte dragi celui mort; obiecte de care el sau ea ar putea avea nevoie în viaţa viitoare. Vor aprinde focuri în jurul lui şi îi vor aduce ofrande. Vor pune pietre pe movila de pământ pentru a marca mormântul şi a-l putea găsi şi revizita în anii următori.[4]

Se presupune că Adam şi Eva făceau aceste lucruri deoarece credeau că morţii nu sunt de fapt morţi, ci se duc într-un alt tărâm, la care cei vii au acces doar prin intermediul viselor şi viziunilor. Poate că trupul putrezeşte, însă ceva din sinele fiecăruia persistă distinct şi separat de corp – *sufletul*, în lipsa unui cuvânt mai potrivit.[5]

De unde le-a venit această idee nu ştim. Dar ea este esenţială pentru conştiinţa lor de sine. Adam şi Eva par să ştie în mod *intuitiv* că sunt suflete întrupate. Este o credinţă înnăscută şi atât de primară, atât de adânc întipărită în noi şi de răspândită, încât trebuie considerată nici mai mult nici mai puţin decât trăsătura distinctivă a experienţei umane. Şi aceasta pentru că Adam şi Eva împărtăşesc credinţa cu înaintaşii lor, cu omul de Neanderthal şi cu *Homo erectus*. Se pare că şi aceştia practicau diferite forme de înmormântare rituală, ceea ce înseamnă că şi ei par să fi conceput sufletul în mod separat de corp.[6]

Dacă sufletul este separat de corp, el poate supravieţui corpului. Iar dacă sufletul îi supravieţuieşte corpului, atunci lumea vizibilă trebuie să fie împânzită de sufletele tuturor celor care au trăit vreodată şi au murit la un moment dat. Pentru Adam şi Eva, aceste suflete sunt perceptibile; ele există în forme nenumărate. Decorporalizate, ele devin *spirite* cu puterea de a locui în orice lucru – păsări, copaci, munţi, soarele, luna. Toate acestea pulsează de viaţă; sunt *animate*.

Va veni o vreme când aceste spirite vor fi umanizate complet, vor primi nume şi mitologii, vor fi transformate în fiinţe supranaturale şi vor fi slăvite ca zei şi li se vor adresa rugăciuni.

Dar nu am ajuns încă acolo.

Până una alta, nu este cine ştie ce salt pentru Adam şi Eva să conchidă că sufletele lor – acele lucruri care îi fac să fie *ei* înşişi – nu sunt atât de diferite în formă sau substanţă de sufletele celor din jurul lor, de sufletele celor dinaintea lor, de sufletele copacilor şi de sufletele munţilor. Orice ar fi ei, oricare ar fi esenţa lor, ei o împărtăşesc cu întreaga creaţie. Ei sunt parte dintr-un întreg.

Această credinţă se numeşte *animism* – adică atribuirea unei esenţe spirituale, a unui „suflet“ tuturor obiectelor, fiinţe omeneşti sau nu – şi este foarte probabil ca ea să fie cea mai timpurie expresie umană a ceea ce s-ar putea numi *religie*.[7]

Adam şi Eva, strămoşii noştri primitivi, sunt primitivi doar în privinţa uneltelor şi a tehnologiei pe care le posedă. Creierul lor este la fel de mare şi de dezvoltat ca al nostru. Sunt capabili de gândire abstractă şi au un limbaj cu care îşi împărtăşesc unul altuia aceste gânduri. Vorbesc ca noi. Gândesc ca noi. Îşi imaginează, creează, comunică şi raţionează ca noi. Ei sunt, pur şi simplu, *noi*: fiinţe umane întregi şi complete.

Ca fiinţe umane întregi şi complete, pot fi critici şi înclinaţi către experiment. Pot folosi gândirea prin analogie pentru a propune teorii complexe despre natura realităţii. Îşi pot forma idei coerente bazate pe aceste teorii. Şi îşi pot conserva credinţele transmiţându-le din generaţie în generaţie.

De fapt, pretutindeni unde a ajuns, *Homo sapiens* a lăsat în urmă o amprentă a acestor credinţe, pe care noi o descoperim. Unele amprente iau forma monumentelor în aer liber, care au fost, cele mai multe dintre ele, spulberate de vânt. Altele sunt îngropate în movile funerare care, chiar şi după zeci de mii de ani, prezintă semnele indubitabile ale unei activităţi rituale. Însă nicăieri nu intrăm într-un contact mai intim cu strămoşii noştri de demult – şi nicăieri nu ni se arată ei mai *umani* – decât în interiorul peşterilor pictate care punctează peisajul Europei şi al Asiei, asemenea unor paşi care marchează traiectoria migraţiei.[8]

Din câte ne putem da seama, în sistemul de credinţe al lui Adam şi al Evei, ideea unui cosmos stratificat era fundamentală. Pământul era un teritoriu de mijloc, situat între cupola cerului şi hăul gol al lumii de dedesubt. Tărâmurile superioare puteau fi atinse doar în vise şi în stări modificate de conştiinţă şi de obicei doar de către un şaman – adică de

cineva care juca rolul de mijlocitor între lumea spirituală şi cea materială. În schimb, la tărâmurile inferioare putea avea acces oricine, cu condiţia să sape adânc în pământ – să se târască, uneori câte un kilometru sau mai mult, prin peşteri şi grote pentru a-şi picta, grava şi sculpta credinţele direct în peretele de rocă, care îndeplinea rolul unei „membrane“ de legătură între lumea lor şi lumea de dincolo.[9]

Şi în zone îndepărtate, precum Australia şi insulele din Indonezia, se găsesc peşteri pictate. Ele apar pe toată întinderea Caucazului – de la Peştera Kapova din sudul Munţilor Ural din Rusia, până la Peştera Cuciulat din vestul României şi de-a lungul văii superioare a Râului Lena din Siberia. În regiunile muntoase ale Europei de Vest se găsesc câteva dintre cele mai vechi şi mai surprinzător de bine păstrate exemplare de artă preistorică în piatră. Pe un perete al Peşterii El Castillo din nordul Spaniei stă un disc roşu mare pictat, cu o vechime de aproximativ 41.000 de ani – datând din vremea în care *Homo sapiens* ajungea pentru prima dată în regiune. Şi sudul Franţei este brăzdat de astfel de peşteri – de la Font de Gaume şi Les Combarelles din valea Vézère până la peşterile Chauvet, Lascaux şi Volp de la poalele Pirineilor.[10]

Peşterile Volp, în mod special, oferă o perspectivă unică asupra scopului şi funcţiei acestor sanctuare subterane. Peşterile Volp constau în trei grote interconectate, săpate răbdător în granit de Râul Volp: *Enlène* la est, *Le Tuc d'Audoubert* la vest, iar în centru *Les Trois-Frères*, denumită astfel după cei trei fraţi care le-au descoperit întâmplător în anul 1912.

Cele trei grote au fost studiate pentru prima dată de arheologul şi preotul francez Henri Breuil, cunoscut drept Abatele Breuil, care a copiat meticulos tezaurul de imagini din interior. Reproducerile sale au deschis o fereastră către trecutul întunecat, permiţându-ne să reconstituim, într-o interpretare plauzibilă, incredibila călătorie spirituală pe care au făcut-o strămoşii noştri preistorici în urmă cu, poate, zeci de mii de ani.[11]

Călătoria începe la aproximativ 150 de metri de la intrarea în prima cavernă a complexului Volp – Enlène –, într-o mică anticameră denumită acum *Salle des Morts*. Este important să remarcăm că Adam şi Eva nu locuiau în aceste grote; ei nu erau nişte „oameni ai cavernelor“. Cele mai multe caverne pictate sunt greu accesibile şi inadecvate locuirii umane. Intrarea în ele este precum pătrunderea într-un spaţiu liminal, precum trecerea unui prag din lumea vizibilă în cea suprasensibilă. Unele peşteri prezintă urme de activitate prelungită, iar altele conţin un fel de anticameră

în care, potrivit dovezilor arheologice, cei veniţi pentru venerare puteau să mănânce şi să doarmă. Însă ele nu sunt locuinţe. Spaţiul este unul sacru, ceea ce explică de ce imaginile descoperite în interior sunt adesea amplasate la distanţe mari faţă de intrarea în peşteră, iar vederea lor necesită o călătorie periculoasă prin pasajele labirintice.

Salle des Morts din Peştera Volp este un fel de zonă de aşteptare, un loc în care Adam şi Eva se pot pregăti pentru experienţa ce va urma. Înăuntru, ei sunt învăluiţi de o duhoare sufocantă de os ars. În planşeul încăperii sunt săpate vetre în care ard mormane de oase de animale. Osul este, fără îndoială, un combustibil puternic, însă nu acesta este motivul pentru care este ars. Nu se poate spune că poalele Pirineilor duc lipsă de lemn de foc – lemnul este mai abundent decât osul şi mult mai uşor de procurat aici.

Se crede însă că oasele de animale posedă o putere mediatoare – ele sunt în carne, dar nu sunt din carne. De aceea, sunt colecţionate, curăţate şi purtate ca podoabe. Din acelaşi motiv, din ele sunt sculptate talismane cu gravuri complexe, înfăţişând bizoni, reni sau peşti – adică animale care doar arareori corespund oaselor respective. Uneori, oasele sunt încastrate direct în crăpăturile şi în scobiturile din pereţii peşterii, posibil ca o formă de rugăciune sau ca un mod de a transmite mesaje către tărâmul spiritual.

Arderea oaselor de animale în astfel de vetre era probabil un mod de a absorbi esenţa animalului. Mirosul foarte puternic de os şi de măduvă, înăbuşit într-un spaţiu atât de mic, acţionează ca un fel de tămâie menită să îi consacre pe cei adunaţi acolo. Ni-i putem închipui pe Adam şi pe Eva stând ore în şir în această anticameră învăluiţi în fum, legănându-se împreună cu semenii lor pe fundalul ritmului sacadat al tobelor din piei de animale, al ecoului metalic al fluierelor sculptate din os de vultur şi al clinchetului xilofoanelor confecţionate din lame lustruite de cremene – toate acestea descoperite mai apoi în interiorul şi în preajma acestor grote – până ce ating cu toţii starea de beatitudine necesară pentru a-şi continua călătoria.[12]

Adam şi Eva nu se plimbă agale şi la întâmplare prin aceste grote. Fiecare încăpere, fiecare nişă, fisură, culoar sau firidă are un scop specific – toate fiind concepute pentru a induce o experienţă extatică. Aceasta este o activitate bine controlată, oarecum asemănătoare etapelor de pe Drumul Crucii din Biserica medievală, când străbaterea unor unghere şi culoare strâmte, alături de contemplarea imaginilor zugrăvite pe podea, pereţi şi plafon, producea un puternic răspuns emoţional.

Mai întâi, cei doi trebuie să se târască pe genunchi şi pe mâini, printr-un culoar lung de 60 de metri care leagă Enlène de cea de a doua grotă a complexului, Les Trois-Frères. Pătrund acum pe un tărâm cu totul nou, marcat de ceva ce lipseşte cu desăvârşire din prima grotă, ceea ce înseamnă că nu poate fi vorba de o coincidenţă. *În această a doua încăpere, Adam şi Eva întâlnesc pentru prima dată pictura rupestră care le va defini în chip de neşters viaţa spirituală.*

Culoarul principal din Les Trois-Frères se ramifică în două căi înguste. Calea din stânga duce către o cameră alungită, marcată printr-un rând de puncte negre şi roşii, de dimensiuni variabile. Punctele acestea reprezintă cea mai timpurie formă de artă rupestră; în unele peşteri, ele datează de acum mai bine de 40.000 de ani. Nimeni nu ştie exact ce semnificaţie au. Ar putea să reprezinte simboluri masculine şi feminine. Este însă destul de cert că ele nu sunt risipite la întâmplare pe pereţii încăperii. Acest lucru sugerează că punctele ar putea fi o formă de comunicare sau de instruire, un gen de cod care transmite o informaţie vitală închinătorilor pe măsură ce aceştia pătrund tot mai adânc în măruntaiele pământului.[13]

Calea care porneşte din culoarul principal al grotei Les Trois-Frères spre dreapta coteşte către o altă încăpere mică şi întunecată, denumită popular *Galerie des Mains*. Pereţii acestei încăperi sunt însemnaţi nu cu puncte, ci cu amprente – de ordinul zecilor. Aceasta este, de departe, cea mai răspândită şi mai uşor de recunoscut formă de artă rupestră existentă. Cele mai vechi amprente datează de acum aproape 39.000 de ani şi ele se găsesc nu doar în Europa şi Asia, ci şi în Australia, Borneo, Mexic, Peru, în Deşertul Sahara şi chiar în Statele Unite. Aceste urme sunt realizate fie prin cufundarea mâinii într-un pigment umed, urmată de apăsarea ei pe peretele grotei, fie prin pulverizarea în jurul ei a ocrului, printr-un os golit de măduvă, pentru a crea negativul unei umbre. Ocrul însuşi are o funcţie sacră – această vopsea de culoarea roşie a sângelui serveşte ca punte între lumea materială şi cea spirituală.[14]

Cu privire la aceste amprente, remarcabil este faptul că ele nu sunt niciodată imprimate în zone netede, uşor accesibile, aşa cum ar fi de aşteptat. Dimpotrivă, ele se leagă de anumite caracteristici topografice: deasupra sau în apropierea fisurilor şi a crăpăturilor, în interiorul unor depresiuni concave sau printre stalagmite, pe tavane înalte sau în alte zone greu accesibile. Unele dintre urme au o formă asemănătoare unei mâini care pare să apuce roca. Altele au fie degetele îndoite, fie lipsă. Mai multe dintre

urme sunt în mod clar făcute de aceeaşi mână, cu toate că din unele contururi lipseşte câte un deget, ceea ce sugerează că, asemenea punctelor negre şi roşii, urmele ar putea fi la rândul lor o formă de comunicare simbolică – un gen primitiv de „limbaj al semnelor“. Într-adevăr, asemănările stranii între urme găsite în colţuri opuse ale lumii ar putea indica faptul că această practică are o origine comună care precedă migraţia lui *Homo sapiens* din Africa, de acum aproximativ 100.000 de ani. Este posibil ca oamenii care şi-au lăsat amprentele în Indonezia şi în Europa de Vest să fi folosit acelaşi limbaj simbolic.

Savanţii cred acum că majoritatea amprentelor găsite în peşterile din Europa şi din Asia sunt, în mod curios, ale unor mâini de femeie. Această ipoteză contrazice ideea că peşterile şi ritualurile care aveau loc în ele erau o îndeletnicire a bărbaţilor. Este posibil ca accesul în anumite încăperi sau la anumite activităţi să fi fost restrâns la cei angajaţi într-un ritual de iniţiere. Însă sanctuarele ca atare par să fi fost deschise tuturor membrilor comunităţii: bărbaţi şi femei, tineri şi bătrâni.[15]

Amprente pozitive şi negative de mâini, găsite în Cueva de las Manos, Santa Cruz, Argentina (cca 15.000–11.000 î.Cr.). *Mariano / CC-BY-SA-3.0 / Wikimedia Commons*

Adam şi Eva îşi croiesc cu grijă drumul prin această încăpere, la lumina slabă a flăcărilor aprinse, pipăind şi simţind orice neregularitate a pereţilor – ondulările lor, zonele calde şi zonele reci – şi căutând locul potrivit pentru

a-şi lăsa propriile amprente. Acesta este un proces îndelungat şi intim, care necesită o familiarizare atentă cu suprafaţa rocii. Numai după ce îşi vor lăsa amprentele aici ei vor fi pregătiţi să îşi continue călătoria către inima peşterii – o încăpere mică şi înghesuită, ascunsă într-un colţ periculos de povârnit şi greu accesibil al complexului, pe care Breuil l-a numit *Sanctuarul*.

Aici pereţii mai că pulsează de imagini viu colorate cu animale desenate şi gravate în piatră. Sunt câteva sute, suprapuse, înlemnite într-o activitate frenetică; bizoni, urşi, reni, mamuţi, cerbi, ibişi şi câteva creaturi misterioase şi indefinibile – unele prea fantastice pentru a fi reale, altele ştergând graniţa dintre uman şi animal.

Nu este tocmai corect să numim aceste desene „imagini“. Asemenea punctelor şi amprentelor mâinilor, ele sunt nişte simboluri care reflectă credinţa animistă a strămoşilor noştri, potrivit căreia toate vietăţile sunt interconectate şi se împărtăşesc din acelaşi spirit universal. Acesta este motivul pentru care mediul de viaţă al animalelor este doar rareori reprezentat în peşteri. Sălbăticiunile sunt desenate de obicei într-o formă cinetică, ce sugerează mişcarea. Nu există însă iarbă, copaci, tufişuri sau râuri peste care să se mişte; nu există nici un fel de „sol“. Aceste animale par să plutească în spaţiu cu susul în jos, în unghiuri ciudate şi imposibile. Ele sunt halucinante, lipsite de context, *ireale*.[16]

Supoziţia curentă este că aceste picturi rupestre sunt menite a fi un fel de „magie a vânătorii“, farmece care îl ajută pe vânător să îşi prindă prada. Însă animalele pictate în interiorul peşterilor nu sunt, în cea mai mare parte a lor, reprezentative pentru cele care trăiesc în afara peşterilor. Săpăturile arheologice au arătat că, între speciile înfăţişate pe pereţi şi speciile care furnizau dieta artiştilor, există doar o neînsemnată corespondenţă. Rareori animalele sunt înfăţişate în suferinţă ori fiind vânate sau capturate. Nu există aproape nici un semn de violenţă în aceste peşteri. Unele animale sunt brăzdate de linii ascuţite care sunt interpretate, de obicei, drept suliţe sau săgeţi ce le străpung coastele. Însă o privire mai atentă sugerează că aceste linii nu *pătrund* în corpul animalului, ci *emană* din el. Liniile par să reprezinte aura sau spiritul animalului – *sufletul* lui. După cum observa antropologul francez Claude Lévi-Strauss, oamenii primitivi îşi alegeau animalele pe care le înfăţişau în piatră nu pentru că erau „bune de mâncat“, ci pentru că erau „bune de gândit“[17].

Adam şi Eva intră în aceste grote nu pentru a picta lumea pe care o cunosc. Ce rost ar avea? Ei sunt aici pentru a-şi imagina lumea care există dincolo de ei. De fapt, ei nu surprind în piatră imagini de bizoni şi de urşi, ci *eliberează* acele imagini din piatră. Stând în lumina slabă a unui culoar îngust, măsurând peretele grotei cu ochii, pipăindu-l cu degetele, ei aşteaptă ca imaginea să li se dezvăluie, proiectându-se asupra lor. O curbură a rocii devine coapsa unei antilope. O fisură sau o crăpătură servesc ca punct de plecare pentru coarnele unui ren. Uneori nu e nevoie decât de o mică adăugire – o dâră de vopsea aici, un canal adânc dincolo – pentru a transforma forma naturală a rocii într-un mamut sau într-o capră sălbatică. Oricare ar fi subiectul, sarcina lor nu este să traseze imaginea, ci să o completeze.

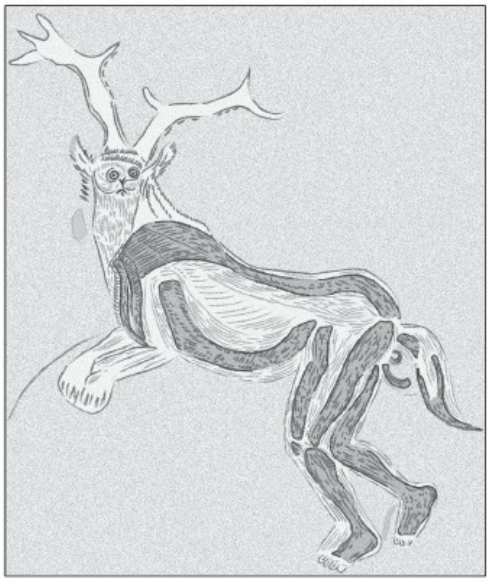
Imaginile sunt adesea ascunse între stâlpi sau sunt amplasate în nişte poziţii care fac să fie văzute doar din anumite unghiuri, şi doar de un număr mic de oameni odată, ceea ce indică faptul că grota – nu doar imaginile proiectate pe ea, ci grota însăşi – a fost gândită ca parte a experienţei spirituale. Grota devine o *mitogramă*; ea se cuvine a fi *citită* aşa cum cineva citeşte o Scriptură.[18]

Dacă Peştera Volp este o formă de Scriptură, atunci Adam şi Eva sunt pe punctul de a-i găsi cheia principală – punctul culminant în care li se va dezvălui în chip spectaculos misterul a tot ceea ce au experimentat până atunci.

La capătul îndepărtat al Sanctuarului este un tunel atât de îngust, încât nu încap în el decât una sau două persoane odată. Pentru a intra, cei doi trebuie să se lase în genunchi, apoi, pe măsură ce tunelul se curbează în sus, să urce până la o poliţă îngustă aflată la câţiva metri deasupra planşeului peşterii. Odată ajunşi sus, ei îşi pot îndrepta corpurile şi pot merge de-a lungul marginii cu spatele lipit de perete, ţinându-se de rocă pentru a nu cădea. După câţiva metri, marginea se lărgeşte, permiţându-le să îşi răsucească corpurile şi să privească, în sfârşit, către perete. Abia atunci, ridicându-şi ochii către tavan, ei vor putea vedea imaginea supremă a întregului complex – o imagine atât de uluitoare şi atât de fascinantă, încât sfidează descrierea.

Este un bărbat – atâta lucru este cert. Dar este mai mult decât atât. Are picioare şi tălpi de om, însă urechi de cerb şi ochi de bufniţă. Din bărbie îi cade până la piept o barbă lungă şi deasă. Două coarne de cerb îi ies din cap. Trunchiul şi coapsele musculoase sunt de antilopă sau de gazelă. Împins între picioarele din spate se află un penis mare, semi-erect, care se

curbează în sus, aproape atingând coada ţepoasă de cal care iese dintre fese. Figura este surprinsă în ceea ce pare un dans, corpul fandând spre stânga. Faţa îi este orientată însă către privitor, cu ochii larg deschişi, conturaţi în negru, cu pupilele mici şi albe şi cu privirea într-o permanentă concentrare.



Vrăjitorul (interpretare după un desen de Henri Breuil). Les Trois-Frères, Montesquieu-Avantes, Franţa (cca 18.000-16.000 î.Cr.). *Copyright © David Lindroth, Inc.*

În interiorul peşterii figura este unică, în sensul că ea este atât pictată, cât şi gravată. A fost modificată de repetate ori, fiind redesenată şi repictată vreme de, probabil, mii de ani. Există urme şterse de vopsea pe nas şi pe frunte. În unele locuri detaliile sunt superbe. La piciorul stâng se poate vedea genunchiul. În alte locuri totul pare o improvizaţie.Picioarele din faţă, în mod special, par făcute în grabă şi neterminate. Figura are în total aproximativ 80 de centimetri înălţime fiind mai mare decât orice altă imagine din încăpere. Indiferent ce ar reprezenta, ea domină încăperea plutind deasupra întunericului.

Când a văzut-o pentru prima dată, acum un secol, Henri Breuil a înlemnit. În mod clar, aceasta era o imagine de cult destinată închinării şi poate chiar adorării. O figură umanoidă singulară, dominantă, separată de celelalte este ceva nemaivăzut în asemenea grote. Amplasarea ei în încăpere, undeva deasupra nivelului ochilor, lasă impresia că ar prezida peste îngrămădeala de animale din Sanctuar. Breuil a presupus iniţial că figura ar reprezenta un şaman îmbrăcat într-un costum de animal hibrid. L-a botezat „Vrăjitorul“, iar numele i-a rămas.[19]

Interpretarea iniţială dată de Breuil figurii este de înţeles. În comunităţile străvechi se credea că şamanii erau cu un picior în această lume şi cu celălalt în lumea de dincolo. Ei aveau capacitatea de a intra în stări modificate de conştiinţă (adesea prin intermediul halucinogenelor), în care îşi puteau abandona corpurile şi călători în lumea spiritelor, de obicei cu ajutorul unui animal-călăuză, pentru a aduce mesaje de dincolo.[20]

Această legătură cu animalele este motivul pentru care Breuil a presupus că Vrăjitorul om-animal era un şaman surprins poate în mijlocul transformării sale, în timp ce îşi abandona corpul pentru a călători în lumea de dincolo. În peşterile din Europa şi din Asia au fost descoperite încă cel puţin şaptezeci de astfel de figuri hibride om-animal, iar despre cele mai multe dintre ele s-a presupus că înfăţişează şamani. În Peştera Chauvet din Franţa, o fiinţă jumătate om, jumătate bizon este gravată într-o rocă cu formă de lacrimă, care atârnă din tavan; corpul său este aplecat peste o imagine ce reprezintă, fără dubii, un vagin acoperit de un păr pubian des, pictat de-a lungul vârfului rocii. Pe pereţii din Lascaux apare o imagine a unui bărbat cu cap de cal şi alta a unuia cu cap de pasăre, care stă în faţa unui taur pregătit să împungă. În peşterile Volp, nu departe de locul în care se desluşeşte Vrăjitorul, se află o figură mai mică a unui bizon cu braţe şi picioare umane, care pare să cânte la un fluier lipit de nări.[21]

Însă aceste imagini hibride nu reprezintă şamani, aşa cum nici imaginile animale nu reprezintă animale reale. Asemenea punctelor, amprentelor şi, practic, a tot ceea ce se găseşte în grote, aceste figuri hibride sunt simboluri menite să reprezinte „cealaltă lume“ – lumea care se află dincolo de tărâmul material.

Până şi Breuil a recunoscut că Vrăjitorul avea ceva aparte. Nu era, în fond, doar un hibrid om-animal, ci un colaj de specii comasate pentru a crea o fiinţă animată, unică şi activă, care nu seamănă cu nici o alta descoperită în peştera pictată. După mai multă reflecţie, Breuil însuşi şi-a schimbat părerea şi a conchis că această creatură de vis, ciudată, care îl privea de undeva de deasupra, nu era, de fapt, un şaman. Era, după cum a notat în caietul său, cea mai timpurie imagine găsită vreodată a lui Dumnezeu.[22]

CAPITOLUL II
STĂPÂNUL FIARELOR

Dumnezeul pe care Breuil crezuse că l-a întâlnit în Peştera Volp era de ani buni cunoscut cercetătorilor religiilor. Era o zeitate străveche, poate una dintre primele concepute vreodată, despre care se credea că ar fi stăpânul animalelor, cârmuitorul şi străjerul pădurilor. Lui i se adresau rugăciuni pentru a-l călăuzi pe vânător spre pradă şi i se aduceau ofrande care să-i potolească furia, astfel încât animalele să nu dispară. Lui îi aparţineau sufletele tuturor vieţuitoarelor; numai el avea puterea să le elibereze în sălbăticie, iar după ce acestea erau vânate şi ucise, numai el putea să le aducă sufletele înapoi. Era cunoscut drept „Stăpânul Fiarelor“.[1]

Stăpânul Fiarelor nu este doar unul dintre cei mai vechi zei din istoria religioasă; el este şi unul dintre cei mai răspândiţi. În aproape orice parte a lumii – din Eurasia până în America de Nord şi Mesopotamia – există câte o variantă a acestei zeităţi. Imaginea sa poate fi găsită pe vasele mesopotamiene din piatră, care datează de la sfârşitul mileniului al IV-lea î.Cr. Un cuţit din cremene şi fildeş, confecţionat în Egipt în jurul anilor 3450 î.Cr. – cu mult înainte de apariţia faraonilor –, are gravată pe mâner o figură ce îl reprezintă pe Stăpânul Fiarelor apucând câte un leu în fiecare mână. În Valea Indului, Stăpânul Fiarelor a fost asimilat atât cu zeul zoroastrian Ahura Mazda, cât şi cu zeul hindus Śiva, cu precădere în ipostaza lui de Paşupati sau Stăpânul tuturor animalelor. Enkidu, eroul hirsut al Epopeii babiloniene a lui Ghilgameş – unul din primele mituri scrise ale lumii – este o figură de felul Stăpânului Fiarelor, aşa cum sunt, în mitologia greacă, Hermes şi uneori Pan, zeul naturii, cel pe jumătate om, pe jumătate animal.

Până şi zeul evreu *Iahve* este prezentat pe alocuri în Biblie ca Stăpânul Fiarelor. Cartea lui Iov îl înfăţişează pe *Iahve* lăudându-se cu puterea sa de a lăsa slobod asinul sălbatic, de a-l face pe struţ să îşi lase ouăle pe pământ ca ele să poată fi strânse de oameni, precum şi de a-i porunci bivolului sălbatic să se lase înhămat cu frânghii şi să brăzdeze pământul la porunca omului (*Cf.* Iov 39). În lumea modernă, unii dintre credincioşii Wicca şi

dintre adepţii neopăgânismului îl venerează pe Stăpânul Fiarelor ca pe Zeul cu Coarne, o fiinţă din mitologia celtică.

Cum s-a răspândit această ciudată zeitate preistorică, născocită de mintea paleolitică acum zeci de mii de ani în Mesopotamia şi în Egipt, în Iran şi în India, la greci şi la evrei, la vrăjitorii din America şi până la neopăgânii din Europa? Cum au evoluat, mai exact, strămoşii noştri preistorici de la starea de animism primitiv la sofisticatul sistem de credinţe care a condus la apariţia Stăpânului Fiarelor?

Astfel de întrebări i-au contrariat vreme de secole, în egală măsură, pe teologi şi pe oamenii de ştiinţă. Ce anume i-a îndemnat pe oamenii primitivi să creadă în „fiinţe spirituale“? Să ne fi conferit imboldul religios un avantaj în încercarea noastră de a domina celelalte specii de pe pământ? Este *Homo sapiens* prima specie care a manifestat credinţe religioase, sau pot fi găsite astfel de credinţe şi la specii mai vechi de oameni?

Cei mai mulţi savanţi acceptă că imboldul religios este sădit adânc în trecutul nostru paleolitic. Cât de adânc însă, este o chestiune de dezbatere aprinsă. Epoca Paleolitică este formal împărţită în trei perioade: Paleoliticul Inferior – între 200.000 şi 2,5 milioane de ani în urmă, perioada în care *Homo sapiens* a apărut pentru prima dată în scenă; Paleoliticul Mijlociu, între 40.000 şi 200.000 de ani în urmă, perioada în care au fost realizate primele picturi rupestre; şi Paleoliticul Superior, între 10.000 şi 40.000 de ani în urmă, perioada în care începe să se vadă înflorirea expresiei religioase complet articulate şi când avem deja dovezile unui comportament ritual complex.

Mânerul unui cuţit din cremene şi fildeş care îl reprezintă pe Stăpânul Fiarelor, descoperit în Egipt (cca 3450 î.Cr.). *Rama / CC BY-SA 2.0 FR / Wikimedia Commons*

În chip deloc surprinzător, majoritatea artefactelor religioase descoperite până acum – incluzându-l pe Vrăjitor, care a fost datat acum 16.000-18.000 de ani – provin din Paleoliticul Superior. Însă noile descoperiri şi îmbunătăţirea procedeelor de datare ne obligă să ne reevaluăm în mod constant supoziţiile despre cât de departe, în trecutul evoluţiei umane, îşi găseşte locul expresia religioasă. De pildă, cercetătorii au descoperit recent, în îndepărtatele insule ale Indoneziei, peşteri pictate la fel de străvechi precum El Castillo din Spania (pictată acum aproximativ 41.000 de ani), care nu conţin însă simboluri abstracte, precum cele din peştera din Spania, ci figuri animale cert identificabile, precum corpolentul babirusa (un fel de porc sălbatic). Prezenţa unor imagini atât de sofisticate în cealaltă parte a lumii ne arată că practica picturii rupestre ar putea fi mult mai veche decât s-a crezut, poate chiar cu zeci de mii de ani.[2]

Această teorie a fost confirmată graţie descoperirii unei noi peşteri la Malaga, în Spania, care se remarcă prin ceea ce pare a fi o procesiune de

peceţi, dispuse descrescător pe o stalactită. În mod remarcabil, desenele în formă de peceţi au o vechime de aproximativ 42.300–43.500 de ani, potrivit datării cu carbon, ceea ce înseamnă că nu au fost create de *Homo sapiens*, care nu ajunsese încă în Europa, ci de neanderthalieni. O peşteră neanderthaliană şi mai veche a fost descoperită în 2016, în Franţa, în apropierea văii Aveyronului. În ea se află un „altar“ construit din stalagmite rupte şi dispuse deliberat pe planşeul peşterii în două inele concentrice – ca un fel de Stonehenge paleolitic. Datarea iniţială cu carbon a inelelor arată că structura a fost făcută acum mai bine de 176.000 de ani, aşadar către sfârşitul Paleoliticului Inferior.[3]

Pe bună dreptate, mulţi savanţi consideră acum că ar trebui să privim chiar mai înainte de verii noştri neanderthalieni pentru a găsi dovezi ale expresiei religioase preistorice. Pe Înălţimile Golan arheologii au descoperit recent o bucată de piatră cu o înălţime de aproximativ 4 cm, sculptată ca un idol cu forma distinctă a unei femei cu sânii mari, posibil însărcinată. Se estimează că idolul, denumit Venus din Berekhat Ram, are cel puţin 300.000 de ani; pe atunci, specia noastră nici nu exista. Şi dacă cele mai străvechi aşezăminte funerare de *Homo sapiens* datează de acum aproximativ 100.000 de ani, există aşezăminte funerare şi mai vechi care poartă semnele inconfundabile ale unui comportament sacramental, precum situl din China al lui *Homo erectus*, care s-ar putea să dateze de acum o jumătate de milion de ani[4].

Inele de piatră neanderthaliene, dispuse în forma unui altar, descoperite în Peştera Bruniquel, Aveyron, Franţa (cca 176.000 î.Cr.). *Luc-Henri FAGE / CC BY-SA 4.0 / Wikimedia Commons*

Dar chiar şi aşa, problema cu folosirea exclusivă a acestor tipuri de descoperiri arheologice pentru a data cât mai timpuriu apariţia expresiei religioase este că nu există o „fosilizare“ a credinţelor. Ideile nu pot fi îngropate în pământ şi dezgropate mai târziu. Când descoperim dovada unui comportament ritualic într-un sit funerar, este absurd să presupunem că acel comportament a apărut dintr-odată şi concomitent cu credinţa care l-a generat. Primii oameni au avut anumite credinţe despre natura universului şi despre locul lor în el, cu mult înainte de a începe să-şi graveze credinţele pe pereţii grotelor. Strămoşii noştri, Adam şi Eva, nu au trăit într-o ceaţă nihilistă din care, dintr-odată, s-au deşteptat, precum profeţii atinşi de revelaţie. Mai degrabă Adam şi Eva şi-au moştenit sistemul de credinţe cam în acelaşi fel în care şi-au moştenit dibăcia la vânătoare sau abilităţile cognitive şi lingvistice: în mod gradual, pe durata a sute de mii de ani de evoluţie mentală şi spirituală. Ceea ce experimentează ei atunci când intră adânc sub pământ, în Peştera Volp, este atât încununarea a mii de ani de gândire religioasă, cât şi sămânţa pentru miile de ani ce urmează. Tot ce cunosc se bazează pe o cunoaştere anterioară. Tot ce creează este rezultatul creaţiilor de până atunci.

De aceea, dacă este să urmărim originea imboldului religios până la geneza lui, atunci trebuie să trecem dincolo de descoperirea dovezilor materiale. Trebuie să privim adânc în trecutul nostru evoluţionist şi să mergem înapoi până în acel moment aparte în care am devenit umani.

Dezbaterea ştiinţifică privitoare la originile religiei a început cu adevărat în secolul al XIX-lea. A fost o întreprindere hrănită de convingerea postiluministă că toate interogaţiile – inclusiv cele privitoare la divin – şi-ar putea găsi răspunsul într-o analiză raţională şi o cercetare ştiinţifică. Aceasta a fost epoca lui Charles Darwin şi a teoriei evoluţiei. Concepte precum „selecţia naturală“ şi „supravieţuirea celui mai puternic“ – ideea că anumite caracteristici adaptative îi pot oferi unui organism o şansă mai bună de supravieţuire în habitatul său şi, astfel, o şansă mai bună de a-şi transmite caracteristicile urmaşilor – erau deja adoptate pe scară largă în domeniul biologiei. Ele au fost folosite din ce în ce mai mult şi pentru a explica comportamentul economic şi politic (uneori cu consecinţe

devastatoare). De ce să nu se facă, prin urmare, apel la Darwin şi pentru a explica religia?

Credinţa religioasă este atât de răspândită, încât trebuie considerată o parte esenţială a experienţei umane – este un fapt de netăgăduit. Noi suntem *Homo religiosus* – dar nu prin dorinţa noastră de a avea crezuri sau instituţii, nu prin devotamentul nostru faţă de zei şi teologii specifice, ci prin năzuinţa noastră existenţială către *transcendenţă*: către ceea ce sălăşluieşte dincolo de lumea manifestă. Iar dacă înclinaţia către credinţa religioasă este inerentă speciei noastre, atunci – au raţionat savanţii – ea trebuie să fie un rezultat al evoluţiei omului. Ea trebuie să prezinte un avantaj adaptativ. Altfel nu ar fi nici un motiv ca religia să existe.

Printre cei care au abordat în mod serios această problemă s-a numărat şi antropologul englez de la jumătatea secolului al XIX-lea, Edward Burnett Tylor. Pentru Tylor, sursa imboldului religios şi a comportamentelor ce izvorăsc din el este credinţa umanităţii, enigmatică şi derutantă, că sufletul există separat de trup – o credinţă care, într-o formă sau alta, s-a manifestat în toate societăţile, în toate culturile şi în toate timpurile. Dar cum a apărut o asemenea idee? s-a întrebat Tylor. Ce ar fi putut să-i facă pe strămoşii noştri să creadă despre ei că erau suflete veşnice închise în trupuri muritoare?

Ipoteza lui Tylor prezentată în studiul său magistral *Primitive Culture* (*Cultura primitivă*) era că ideea sufletului ca „entitate vie, separabilă şi animată, ca vehicul al existenţei personale individuale“ nu ar fi putut să ne vină decât în timpul somnului. „Opinia mea“, scria el, „este că nimic în afara viselor şi viziunilor nu ar fi putut să sădească vreodată în mintea oamenilor o asemenea idee precum aceea că sufletele sunt imagini eterice ale trupurilor“[5].

Să ni-l închipuim pe Adam ghemuit în blana lui de mamut, pe cale să îşi termine masa la lumina unui foc gata să se stingă. El adoarme şi în vis călătoreşte într-o altă lume – o lume dintr-odată reală şi nefamiliară, o lume ale cărei graniţe se topesc în reverie. Să spunem că, tot în vis, el se întâlneşte cu o rudă – cu tatăl sau cu sora sa. Cum, se întreabă Tylor, ar interpreta el prezenţa continuă a acestora? Nu ar presupune, cumva, că ei nu sunt de fapt morţi, ci că trăiesc într-un alt tărâm, la fel de tangibil şi la fel de real precum cel de aici? Nu ar trage Adam concluzia că sufletele morţilor ar putea supravieţui ca spirite, mult timp după distrugerea trupului? Şi, recunoscând acestea, nu ar fi cu putinţă ca el să se întoarcă la mormântul

tatălui sau al surorii sale şi să le ceară să îl ajute la vânătoare, să oprească ploaia sau să-i vindece copiii? Aşa, conchide Tylor, trebuie să fi apărut religia.

Puţini dintre colegii antropologi ai lui Tylor au acceptat ipoteza visului. Max Müller, omologul german al lui Tylor, considera că primele experienţe religioase ale omenirii au fost rezultatul întâlnirilor cu natura. Müller a sugerat că nu ceea ce îşi închipuie Adam în vise, ci mai degrabă ceea ce vede el în starea de veghe îi alimentează imaginaţia religioasă. Adam trăieşte, în fond, într-o lume vastă şi incomprehensibilă, plină de mistere pe care nu şi le poate explica. Vede oceane fără sfârşit; străbate păduri atât de înalte că ating cerul, şi atât de bătrâne că până şi strămoşii lui spuneau poveşti despre ele; priveşte cum soarele fugăreşte mereu luna pe bolta cerească; şi ştie că el nu are nici un rol în crearea acelor lucruri. De aceea, presupune că altcineva – *altceva* – trebuie să le fi creat pentru el.

Etnologul britanic Rober Marett a numit acest sentiment de minunare *supranaturalism*, adică „acea atitudine a minţii provocată de minunarea în faţa misterului“. Marett a susţinut că primii oameni credeau într-o forţă invizibilă, într-un fel de „suflet universal“ care sălăşluia dincolo de lumea vizibilă. El a numit această forţă *mana*, folosind un vechi cuvânt polinezian care înseamnă „putere“[6].

Mana reprezintă forţa impersonală, imaterială, supranaturală, care, potrivit lui Marett, „se găseşte în toate obiectele animate şi inanimate“. Recunoaşterea prezenţei *manei* în oceane şi copaci, în Soare şi Lună este ceea ce i-a determinat pe primii oameni să înceapă să venereze aceste lucruri – sau mai bine zis, lucrul din aceste lucruri. *Mana* impersonală s-a transformat, în cele din urmă, în suflete personale. Fiecare suflet, odată eliberat de corp, devenea un spirit. Unele spirite treceau în pietre, în stânci sau în bucăţi de os, transformându-le în totemuri, talismane şi idoli, care erau venerate apoi în mod activ. Alte spirite deveneau zei individualizaţi, cărora oamenii le puteau cere ajutorul, fiecare având câte o funcţie specifică (era un zeu al ploii, un zeu al vânătorii ş.a.m.d.). Apoi, după spusele lui Marett, la capătul a mulţi ani de dezvoltare spirituală, aceşti zei individualizaţi au evoluat într-un Dumnezeu unic, omnipotent şi universal. Aceasta este o concluzie comună printre savanţii de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, precum Marett, Tylor şi Müller care au văzut în mişcarea omenirii spre monoteism un progres inevitabil de la sălbăticia păgână la iluminarea creştină.

Fie că este vorba de vise, de întâlniri cu natura sau de speculaţii despre înaintaşi defuncţi, toate aceste explicaţii au în comun supoziţia că religia a apărut în evoluţia omenirii ca răspuns la nişte întrebări fără răspuns, şi pentru a-i ajuta pe primii oameni să gestioneze o lume ameninţătoare şi impredictibilă. Această explicaţie a experienţei religioase a rămas populară până astăzi.

Nu există nici o îndoială că, pentru un număr mare de persoane, religia ajută la înţelegerea unei experienţe misterioase şi volatile. Întrebare este însă ce avantaj adaptativ ar fi putut crea religia pentru fiinţele primitive în faza timpurie a dezvoltării lor, dacă a creat vreunul? Cum anume ajută la supravieţuirea speciei răspunsurile liniştitoare, dar mereu schimbătoare, date misterelor universului?

Unii cercetători au argumentat că, prin practica rituală, se pot activa anumite sentimente care i-ar conferi unui „credincios“ primitiv capacitatea de a-şi controla, de pildă, temerile, făcându-l mai eficient în prinderea prăzii. Însă, chiar dacă ar fi adevărat că deţinerea unor credinţe supranaturale ar avea beneficii fizice şi psihologice care cresc şansele de supravieţuire la scara evoluţiei (iar acest lucru este foarte îndoielnic), nu există nici un temei pentru a presupune că *absenţa* acestor credinţe ar *diminua* şansele de supravieţuire la scara evoluţiei. Să alergi frontal către un bizon pentru că nu îţi este teamă de moarte îţi poate reduce sau, în egală măsură, spori şansele de supravieţuire la scara evoluţiei.[7]

Oricum, pentru ca teoria de mai sus să fie adevărată ar trebui dovedit că există anumite emoţii specifice expresiei religioase sau că toate expresiile religioase declanşează emoţii similare – ceea ce nu este cazul. Cineva poate avea acelaşi sentiment al minunării, acelaşi sentiment al alinării, acelaşi sentiment al temerităţii pe care atât de mulţi oameni le au ca răspuns la religie, în aproape orice împrejurare non-religioasă, iar multe religii nu produc deloc astfel de sentimente. În ciuda percepţiei obişnuite, pur şi simplu nu avem nici o dovadă că există o emoţie caracteristică religiei – nici măcar transcendenţa – şi, ca atare, nu există nici un temei pentru a conchide că sentimentele religioase contribuie în vreun fel unic la supravieţuirea oamenilor.[8]

Dacă imboldul religios nu poate fi explicat în mod adecvat prin apelul la căutarea individuală a sensului, poate că ar fi potrivit să ne uităm la rolul lui în construcţia şi menţinerea unui simţ al comunităţii. Aceasta a fost teza

centrală a celor mai importanţi sociologi din secolul al XIX-lea, incluzându-l aici pe fondatorul acestei discipline, Émile Durkheim.

Durkheim a respins în mod explicit ideea că religia a apărut pentru a-i ajuta pe oamenii primitivi să găsească răspunsuri la misterul existenţei. Durkheim a respins şi ideea că religia ar avea de-a face în vreun fel cu supranaturalul. Pentru Durkheim, religia este „un fapt eminamente social", întrucât ea trebuie să fi fost sădită ferm în *real*, nu în mitologii fanteziste sau în speculaţii absurde, nu în crâmpeie ale imaginaţiei sau în credinţe mistice, ci în obiecte şi experienţe reale[9], pentru a rezista ca un construct social în perioada dezvoltării noastre timpurii.

Visele nu sunt reale. *Mana* nu este reală. Spiritele nu sunt reale. Durkheim a susţinut că reale sunt acţiunile concrete ale unei comunităţi unite prin sânge şi relaţii de rudenie, care luptă laolaltă să se adapteze şi să supravieţuiască într-un mediu ostil. De aceea, originile imboldului religios nu au cum să provină decât din viaţa socială, din riturile şi ritualurile care ajută o comunitate să dezvolte o conştiinţă colectivă.

Strămoşul nostru Adam nu se ghemuieşte de unul singur lângă focul mocnit. El este înconjurat de o comunitate. Carnea pe care o mănâncă este a tuturor. El a participat la urmărirea prăzii, la încolţirea şi la prinderea ei, la curăţarea şi la tranşarea ei. Vânătoarea însăşi este un soi de experienţă spirituală, completată de ritualuri riguros definite de-a lungul a multe generaţii. Fiecare acţiune pe care o întreprind vânătorii este prestabilită – de la cioplirea suliţelor la mişcările necesare corpului pentru a lua urma prăzii în pădure. În tot ceea ce fac, vânătorii întreţin un sentiment de solidaritate mistică cu armele lor, care sunt sacralizate şi încărcate cu puterea spirituală necesară transformării unor obiecte, altfel mundane – pietre, beţe şi oase –, în instrumente care asigură supravieţuirea comunităţii. Supravieţuirea nu este, firește, un lucru mărunt, aşa că e logic ca astfel de obiecte uzuale precum suliţele sau cuţitele să ajungă încet-încet să fie considerate sacre, nu datorită unei puteri inerente pe care ar avea-o, ci datorită *utilităţii* lor. Pentru Durkheim, un lucru oarecare devine sacru numai prin modurile în care un individ acţionează asupra lui.

Aceeaşi logică este aplicată şi acţiunilor colective ale vânătorilor. Încercuirea prăzii şi atacarea ei laolaltă ar putea avea un rost strategic, motiv pentru care practica s-a dezvoltat şi a fost transmisă mai departe printre vânători. Nu este greu să ne imaginăm că însăşi ideea unui cerc al vânătorilor ar putea da naştere unui ritual religios.

Să spunem că, înainte de a porni la vânătoare, Adam şi camarazii lui se adună într-un cerc restrâns, ţinându-se de mâini şi simulând, în siguranţa oferită de mediul propriu, pericolele vânătorii. Poate că ei aruncă în mijlocul cercului oasele prăzii anterioare şi îşi concentrează gândurile asupra ei. Poate că, la un moment dat, ei înlocuiesc oasele cu o vietate care este marcată într-un fel anume, este izolată şi urmează să fie sacrificată în speranţa că sângele ei va aduce sânge. Înainte de a sacrifica vietatea, i-ar putea invoca spiritul ca acesta să iasă din corp şi să-i ajute în căutarea altei prăzi. În acest fel, se naşte treptat o mitologie a sacrificiului – a nevoii de a vărsa sânge pentru a împăca spiritele, a nevoii de ajutor din partea zeilor şi, poate, a nevoii de iertate a păcatelor. Astfel, încetul cu încetul, ceea ce a început ca o simplă partidă de vânătoare (ceva *real*) se transformă într-o activitate spirituală (ceva *supranatural*), deschizând drumul pentru credinţa în lucruri precum sufletele individuale şi spiritele divine.

Teoria lui Durkheim că religia a apărut ca un fel de liant social, ca un mijloc de înrâurire a coeziunii şi de menţinere a solidarităţii în rândul societăţilor primitive, rămâne cea mai larg acceptată explicaţie a originilor imboldului religios. Este plauzibil, într-o anumită măsură, să presupunem că, din punct de vedere evoluţionist, prin gruparea în jurul unui set de simboluri comune şi prin participarea la o experienţă rituală împărtăşită, strămoşii noştri au reuşit să îşi sporească viabilitatea colectivă şi astfel să îşi crească şansele de supravieţuire într-o lume competitivă în mod sălbatic.

Neajunsul acestui raţionament este că nu putem găsi în religie nimic unificator şi generator de coerenţă. Fireşte, religia are puterea de a aduce laolaltă oameni diferiţi. Însă ea este eficientă şi ca forţă generatoare de învrăjbire, pe cât este de eficientă ca forţă unificatoare. Religia produce atât incluziune, cât şi excluziune. Provoacă tot atâta conflict în societate, pe cât generează coeziune. Îi avantajează pe unii membri ai comunităţii mai mult decât pe alţii – adesea chiar în detrimentul celor din urmă. Delegitimează în aceeaşi măsură în care legitimează.[10]

Teoria coeziunii sociale se bazează, mai precis, pe ideea că religia este sursa primară, dominantă, a solidarităţii în comunităţile preistorice. Acest lucru este în mod categoric fals. În evoluţia noastră umană, relaţiile de rudenie au fost un instrument mai puternic şi mult mai însemnat al coeziunii sociale. Strămoşii noştri paleolitici trăiau în comunităţi mici – familii extinse care împărţeau câte un adăpost. La început, sentimentul solidarităţii a fost generat mai ales de naştere şi sânge, nu de simboluri şi ritualuri.

Argumentul că religia a apărut în evoluţia umană ca urmare a avantajului adaptativ pe care ea l-a oferit comunităţilor de „credincioşi“ în faţa comunităţilor de „necredincioşi“ ar necesita ca, în religie, să existe o putere de coeziune unică, însă această putere nu există în religie. Nu ne îndoim că proprietăţile sale generatoare de comuniune i-au permis religiei să supravieţuiască de-a lungul istoriei umane. Însă ne îndoim că acele proprietăţi generatoare de comuniune i-ar fi ajutat pe oamenii cu înclinaţii religioase să supravieţuiască.

Pe când se dezbăteau explicaţiile antropologice şi sociologice privitoare la rolul credinţei religioase în evoluţia omului, s-a alăturat luptei o disciplină nouă, apărută în secolul al XIX-lea – psihanaliza. Sigmund Freud şi Carl Jung, cei mai importanţi teoreticieni deschizători de drumuri ai domeniului, au căutat să localizeze originile imboldului religios în interiorul psihicului uman, în spaţiul neclar dintre mintea noastră conştientă şi mintea inconştientă. Atât unul, cât şi celălalt au echivalat sufletul cu *psyche*-ul. Dar, spre deosebire de Jung, care a avut o opinie în general pozitivă despre religie şi a căutat să „psihologizeze“ concepte religioase tradiţionale precum sufletul, Freud a considerat că religia este o nevroză – o tulburare mentală care favorizează credinţa în lucruri invizibile şi imposibile, care determină acţiuni compulsive şi un comportament obsesiv.[11]

Credinţa religioasă, scria Freud în *Viitorul unei iluzii*, „se naşte din nevoia omului de a-şi face neputinţa suportabilă“. Freud credea că imboldul religios a apărut din dorinţa înnăscută a omului primitiv de a-şi crea o „figură paternă“, însă una perfect bună şi atotputernică. Fiinţele umane îi venerează pe zei din acelaşi motiv pentru care un copil îşi venerează tatăl – fiecare avem nevoie de dragoste şi protecţie; ne dorim să fim apăraţi de angoasele noastre cele mai negre şi mai adânci.

În viziunea lui Freud, strămoşul nostru Adam nu este interesat de vise, de natură, de rituri sau ceremonii. Dorinţa lui principală este să îşi satisfacă instinctul animal. El vrea să facă sex cu mama şi cu surorile sale. Vrea să-l ucidă şi să-l devoreze pe tatăl său. Însă pentru că înţelege costurile sociale şi psihice ale acestor fapte, îşi reprimă libidoul inventând religia ca mijloc de a-şi diminua vinovăţia izvorâtă din dorinţa de a-şi nega natura umană.

Freud nu a fost singurul care a justificat imboldul religios prin frică sau violenţă. Cu mai bine de un secol înaintea lui Freud, filozoful scoţian David Hume scria că „religia primară a omenirii se naşte îndeosebi dintr-o frică anxioasă“. La un secol după Freud, filozoful francez René Girard a emis

teoria că religia a apărut în rândul popoarelor primitive pentru a domoli violenţa, canalizând-o într-un sacrificiu ritual – pe care el l-a numit „ţap ispăşitor“. Într-un sens mai general, supoziţia lui Freud că ideile religioase sunt „iluzii, împliniri ale celor mai ancestrale, mai puternice şi mai urgente dorinţe ale omenirii“ nu este decât un ecou al predecesorului său german Karl Marx care, într-o afirmaţie celebră, a numit religia „opiul popoarelor“ şi al lui Ludwig Feuerbach care l-a definit pe Dumnezeu drept „sentimentul unei lipse“ din adâncul inimilor noastre. „Ceea ce omul simte ca o lipsă… aceasta este Dumnezeu“[2] scria Feuerbach în *Esenţa creştinismului*.[12]

2. L. Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, *op. cit*., p. 115.

Aproape tot ceea ce a scris Freud despre originile imboldului religios a fost demontat. Însă percepţia sa despre religie ca o „împlinire a dorinţelor“ a avut un impact de lungă durată asupra criticilor moderni ai religiilor, mulţi dintre ei acceptând cu entuziasm ideea că scopul principal al religiei în evoluţia omului este să atenueze nemulţumirea, să diminueze suferinţa şi anxietatea şi să aline frica de necunoscut. Însă şi aceasta este o explicaţie mult prea simplistă şi una profund greşită a imboldului religios.

Să presupunem, pentru o clipă, că domolirea anxietăţii şi alinarea vinovăţiei ar prezenta un avantaj adaptativ, cu toate că nu există nici un temei ştiinţific pentru a gândi astfel. Religia tot nu ar putea fi considerată, în mod *intrinsec*, o sursă de confort. Dimpotrivă. Religia provoacă tot atât de multă anxietate şi vinovăţie în vieţile oamenilor, pe cât alină. Aşa cum scria antropologul american Clifford Geertz, „probabil că religia i-a tulburat pe oameni în aceeaşi măsură în care i-a îmbărbătat“[13].

Religia comportă adesea spirite mânioase şi capricioase, a căror potolire necesită un efort fizic şi psihic istovitor din partea adoratorilor. Privind din perspectivă evoluţionistă, ea cere acţiuni care implică costuri uriaşe în termeni de energie şi resurse, care ar fi mult mai bine folosite pentru supravieţuire şi reproducere.[14]

O variantă a teoriei lui Freud susţine că scopul principal al religiei în evoluţia omului este să motiveze comportamentul altruist, să controleze populaţiile primitive şi să le împiedice să se decimeze unele pe altele. Cu alte cuvine, singurul lucru care îl împiedică pe Adam să se ridice de pe locul lui de lângă foc, să îl înjunghie pe vecinul său în piept şi să-i ia carnea din mână este credinţa că spiritele strămoşilor lui îi privesc. Acestea acţionează precum nişte legiuitori divini, constrângându-l să se comporte moral sub

ameninţarea pedepsei. Prin promisiunea unei recompense în viaţa de apoi, religia îl constrânge pe Adam să se înfrâneze sau să-şi modifice acţiunile, în aşa fel încât efectele sociale ale egoismului în rândul indivizilor dintr-un grup să fie diminuate.[15]

Este cu siguranţă adevărat că religia poate stimula comportamentul altruist al indivizilor (deşi este la fel de capabilă să promoveze şi egoismul). Întrebarea este dacă religia are sau nu asupra societăţii un efect moral specific. Paul Bloom, un specialist în ştiinţe cognitive, a realizat vreme de mulţi ani cercetări despre modul în care religia şi credinţa religioasă afectează opiniile morale. Concluzia sa este că sunt puţine dovezi care să ateste că „religiile lumii au un efect important asupra vieţii noastre morale“. Studii repetate au arătat, într-adevăr, că efectele morale ale religiei, atât bune, cât şi rele, nu sunt nici mai puternice, nici mai puţin puternice decât efectele morale bune sau rele ale oricărei alte practici sociale.[16]

Chiar dacă, de dragul argumentului, am admite că religia poate diminua efectele sociale ale comportamentului egoist într-un grup, acest lucru tot nu explică în mod adecvat cum sau de ce a evoluat, în primul rând, religia. Ceea ce numim „moralitate religioasă“ nu a jucat nici un rol în viaţa spirituală a popoarelor primitive. Credinţa într-un „legiuitor divin“, care stabileşte ce este bine şi ce este rău să facem, nu are decât 5.000 de ani; credinţa într-o răsplată cerească pentru un astfel de comportament este şi mai recentă.

Zeii lumii străvechi erau numai rareori văzuţi drept „morali“; ei erau deasupra preocupărilor mărunte ale moralităţii omeneşti. Zeii din Mesopotamia şi din Egipt erau sălbatici şi brutali; fiinţele umane îi interesau doar ca sclavi ai capriciilor lor. Zeii greci erau fiinţe mofturoase, vanitoase, privilegiate, care se jucau cu oamenii pentru a se distra. *Iahve* este un zeu gelos, care cere în mod frecvent sacrificarea, fără excepţie, a oricărui bărbat, femeie sau copil care nu îl venerează doar pe el. Allah este o zeitate marţială care prescrie o gamă largă de pedepse draconice pentru cei care i se opun – în această viaţă şi în următoarea. Cum ar putea aceşti zei, care sunt în cel mai bun caz dincolo de morală, iar în cel mai rău imorali, să servească drept izvor de comportament moral pentru oameni?

Ceea ce au în comun toate teoriile curent acceptate şi aparent logice despre originile imboldului religios este că sunt mai preocupate să stabilească ce *face* religia decât să precizeze de unde provine religia, cum a apărut şi de ce. În ciuda a tot ceea ce credem că ştim, dovezile ne arată că

religia nu îi face pe oameni nici buni, nici răi. Ea nu controlează în mod natural comportamentul şi nici nu favorizează în mod natural cooperarea în societate. Nu stimulează altruismul, nici mai eficient, nici mai puţin eficient decât orice alt mecanism social. Nu este nici mai influentă, nici mai puţin influentă în crearea comportamentului moral. Nu determină în mod intrinsec cooperarea în societate. Nu avantajează un grup aflat în competiţie cu altul. Nu reduce în mod automat anxietatea şi nici nu îmbunătăţeşte succesul reproductiv. Nu promovează supravieţuirea celui mai puternic.[17]

Ca să-l citez pe antropologul Scott Atran, religia este „scumpă material, necruţător de contrafactuală şi chiar contraintuitivă. Practica religioasă este costisitoare din punctul de vedere al sacrificiilor materiale (fie doar şi timpul alocat rugăciunii), al consumului emoţional (incitând frici şi speranţe) şi al efortului cognitiv (necesar menţinerii a două reţele de credinţe, una factuală şi alta contraintuitivă).“ Astfel, conchide Paul Bloom, „ca adaptare biologică, credinţa religioasă este un candidat improbabil“[18].

Însă dacă acest lucru este adevărat – dacă nu există un avantaj adaptativ al imboldului religios şi deci nici un motiv evoluţionist direct ca el să existe – atunci de ce a apărut religia? Ce anume a declanşat animismul strămoşilor noştri îndepărtaţi, credinţa lor primară că sunt suflete întrupate? Dacă imboldul religios al lui Adam nu este rezultatul fricilor şi nici al căutării unui sens, dacă nu este legat de mediu şi nici de anxietatea lui, dacă nu joacă un rol semnificativ în adaptare şi supravieţuire, atunci cum poate să fie el o trăsătură evoluţionistă?

Răspunsul, se pare, e că nu poate fi aşa ceva. Cel puţin acesta este consensul unei noi generaţii de savanţi, care, în ultimele decade, a început să aplice o abordare distinct cognitivă a problemei originilor religiei. Confruntaţi cu acest puzzle evoluţionist al universalităţii credinţelor supranaturale, aceşti oameni de ştiinţă au venit cu un răspuns inovator. Religia, spun ei, *nu* este o adaptare evoluţionistă; religia este produsul secundar şi accidental al unei adaptări evoluţioniste *preexistente*.

CAPITOLUL III
CHIPUL DIN COPAC

Ziua Evei începe devreme – mult mai devreme decât ziua lui Adam. Înainte de răsăritul soarelui şi înainte ca pădurea să fie inundată de lumină, ea îşi trezeşte copiii şi îi ia cu sine în pădure să verifice capcanele pe care le-a pus cu o seară înainte. În timp ce copiii se caţără în copaci să culeagă fructe şi nuci şi să adune ouăle de păsări pe care le mai găsesc în cuiburi abandonate, Eva omoară prada capturată şi o adună. Apoi, familia se scufundă până la genunchi în râul din apropiere după crabi, moluşte şi orice se găseşte comestibil în apă. Ar putea avea norocul să dea peste o vietate moartă, cu corpul descompus şi cu carnea sfâşiată de păsările de pradă. Dar nu contează. Vor aduna oasele, le vor sparge şi vor scoate măduva pe care o vor duce înapoi în tabără.

Eva şi copiii ei asigură, prin aceste acţiuni, cea mai mare parte din hrana familiei. Lui Adam îi poate lua şi o săptămână până să doboare un bizon. Eva poate aduce aceeaşi cantitate de hrană o dată la câteva zile. În cele din urmă, într-o jumătate de kilogram de nuci şi într-o jumătate de kilogram de carne se găseşte aceeaşi cantitate de grăsimi şi proteine, iar nucile nu ripostează. Strămoşii noştri paleolitici erau înainte de toate vânători, însă ceea ce îi menţinea în viaţă erau necrofagia şi culesul – iar acestea cădeau, în principal, în sarcina femeilor şi a copiilor.

Să ne închipuim acum că, înaintând cu greu spre casă, prin întunericul dimineţii, împreună cu copiii, Eva zăreşte deodată, cu coada ochiului, un chip care o priveşte dintre copaci. Înlemneşte. Muşchii i se încordează. Vasele de sânge i se contractă. Bătăile inimii se înteţesc. Adrenalina îi inundă corpul. Este pregătită să atace sau să fugă.

Apoi se uită mai bine şi îşi dă seamă că ceea ce i se păruse a fi un chip erau de fapt nişte noduri în trunchiul unui copac. Muşchii i se relaxează. Bătăile inimii se răresc. Răsuflă liniştită şi îşi continuă drumul prin pădure.

Teoreticienii cognitivişti au un nume pentru ceea ce a experimentat Eva. Îl numesc „dispozitivul hipersensibil de detecţie a agenţilor“ sau HADD. Acesta este un proces biologic care a apărut cu mult timp în urmă, în trecutul nostru evoluţionist, pe vremea când oamenii erau încă încovoiaţi şi acoperiţi cu păr. În termenii cei mai simpli, HADD ne ajută să detectăm

acţiunea umană şi astfel să identificăm o *cauză* umană în spatele oricărui eveniment inexplicabil – un sunet îndepărtat din pădure, un crâmpei de lumină pe cer, un fir de ceaţă şerpuind pe pământ. HADD explică de ce atunci când auzim un zgomot în noapte, presupunem că este produs de cineva.

Predispoziţia noastră înnăscută de a atribui fenomenele naturale unui agent uman poate avea avantaje evoluţioniste clare. Dacă ceea ce a văzut Eva nu era un copac? Dacă era un urs? Nu este de preferat să te înşeli din precauţie? Nu există nici o pagubă în a confunda un copac cu un prădător, dar, în mod sigur, există una în a confunda un prădător cu un copac. Este mai bine să crezi ceva greşit decât să fii mâncat.

În exemplul de mai sus, este evident modul în care HADD ar putea favoriza supravieţuirea Evei. Însă un grup de oameni de ştiinţă din domeniul ştiinţelor cognitive, care studiază religia, susţine că ceea ce a experimentat Eva în acea pădure întunecată este mai mult decât o reacţie involuntară la o posibilă ameninţare. Ce a experimentat ea este baza credinţei noastre în Dumnezeu: adevărata origine evoluţionistă a imboldului religios.

Ştiinţa cognitivă a religiei porneşte de la o premisă simplă: *Religia este, în primul şi în primul rând, un fenomen neurologic*. Cu alte cuvinte, imboldul religios este în ultimă instanţă o funcţie a reacţiilor electrochimice complexe din creier. Fireşte că acest fapt în sine nu reprezintă o observaţie constrângătoare şi, în mod cert, nu diminuează şi nici nu delegitimează imboldul religios. Fiecare imbold – fără excepţie – este generat de reacţii electrochimice complexe din creier. De ce ar fi cel religios altfel? Cunoaşterea mecanicii neurale a imboldului religios nu subminează legitimitatea credinţei religioase, aşa acum nici cunoaşterea procesului chimic al atracţiei romantice nu face sentimentul mai puţin real sau obiectul afecţiunii noastre mai puţin preţios. Aşa cum arată Michael J. Murray, unul dintre cei mai importanţi gânditori din acest domeniu, „simplul fapt că avem credinţe care izvorăsc din dispozitive mentale selectate în acest scop prin selecţie naturală este, ca atare, complet irelevant pentru justificarea credinţelor care izvorăsc în acest mod.“[1]

Cu toate acestea, dacă este adevărat că religia este un fenomen neurologic, atunci ar trebui, poate, să căutăm originile imboldului religios acolo unde îşi are locul de fapt: în creier.

Să ne întoarcem puţin la copacul Evei. În lumina ceţoasă a primei dimineţi, predispoziţia cognitivă către formele agenţilor a convins-o pe Eva, fie doar şi pentru o clipă, că acel copac era un prădător. Să ne imaginăm însă că, mai târziu, în aceeaşi zi, ea se întoarce la copac şi, în timp ce se apropie tot mai mult de el, îşi dă seama, spre marea ei uimire, că trunchiul copacului chiar seamănă cu un chip. Acesta este momentul în care un alt proces cognitiv al Evei – denumit Teoria minţii (*Theory of Mind*) – preia controlul.

Teoria minţii este o funcţie executivă a creierului, care se activează atunci când dobândim capacitatea de a-i vedea şi înţelege pe ceilalţi oameni aşa cum ne vedem şi ne înţelegem pe noi înşine – ca indivizi distincţi şi separaţi, care trăiesc aceleaşi emoţii elementare, gândesc acelaşi fel de gânduri şi au aceeaşi *esenţă* ca noi. Teoria minţii nu doar că ne obligă să îi gândim pe ceilalţi în aceiaşi termeni în care ne gândim pe noi înşine, ci ne şi stimulează să ne folosim pe noi înşine ca model primar al felului în care îi concepem pe toţi ceilalţi.

Să ne gândim: dacă singura conştiinţă de care avem habar este cea proprie, atunci nu avem de ales, trebuie să ne luăm pe noi înşine ca model pentru înţelegerea universului. Percepţia pe care o avem despre stările lăuntrice ale fiinţelor umane se bazează pe propria stare lăuntrică.

Ceea ce este însă surprinzător în legătură cu Teoria minţii este că ea ne constrânge să percepem şi entităţile non-umane care prezintă trăsături umane, în acelaşi fel în care îi percepem pe oameni. De pildă, dacă eu mă întâlnesc cu o entitate bipedă care arată ca şi cum ar avea un cap şi un chip, voi gândi: „Această fiinţă se aseamănă cu mine“. Şi dacă se aseamănă cu mine, atunci Teoria minţii mă face să gândesc că ea trebuie *să fie* ca mine. Astfel, eu atribui, în mod instinctiv, gânduri şi emoţii umane unui lucru care are trăsături doar aparent umane.[2]

Acesta este motivul pentru care copiii se raportează la anumite jucării ca şi cum ar fi vii, ca şi cum ar avea personalitate şi voinţă. Daţi-i unui copil o maşinuţă de jucărie. El va percepe farurile drept ochi, iar masca pentru radiator drept gură. În mod automat el se va juca cu ea ca şi cum ar fi însufleţită, nu o bucată de plastic modelat. Şi chiar dacă va face distincţia între însufleţit şi neînsufleţit, între viu şi neviu, el tot va atribui viaţă jucăriei. Îi va atribui *caracter de agent*.[3]

Ajungem astfel la conexiunea cognitivă care, potrivit unor teoreticieni, face legătura între Teoria minţii, HADD şi originile imboldului religios.

Ştim că pentru conştiinţa de sine a Evei este esenţială credinţa că ea are un suflet şi că sufletul este separat de corp. Corpul este prezent şi tangibil; sufletul este invizibil şi imaterial. Să trecem peste felul în care Eva a ajuns la această idee. Important este că, întrucât ea crede că are un suflet separat de corp, Teoria minţii o determină să creadă că şi toţi ceilalţi au un suflet. Pe de altă parte, pentru că Teoria minţii o predispune pe Eva să vadă entităţile non-umane care prezintă trăsături umane în acelaşi fel în care îi vede pe oameni, ea va atribui, probabil, suflet şi anumitor lucruri neînsufleţite. Altfel spus, dacă un copac are, ca şi Eva, un „chip“, atunci el trebuie să aibă, aidoma Evei, un „suflet“.

Eva atribuie caracter de agent şi intenţie copacului – în mod conştient şi la lumina rece a zilei, precum face un copil cu o maşină de jucărie. Îi atribuie copacului *spirit*. Poate chiar apucă un cuţit de cremene şi accentuează chipul din trunchi. Nu ea trasează chipul. La fel ca în cazul imaginilor din grote, Eva nu face decât să elibereze chipul pe care ea îl percepe ca fiind deja acolo. Ea transformă copacul într-un totem – adică într-un obiect de cult. Poate că îi va aduce ofrande. Poate că i se va ruga pentru sprijin în prinderea prăzii. Aşa se naşte religia, chiar dacă în mod accidental.

Nu este vorba de o religie propriu-zisă până când credinţele Evei nu sunt însuşite de întreaga ei comunitate. Una este ca Eva să aibă o experienţă religioasă personală cu copacul, pornind de la observaţia ei singulară, şi alta este să îi facă şi pe ceilalţi să trăiască aceeaşi experienţă. HADD şi Teoria minţii ar putea explica cum apar credinţele religioase specifice. Însă ele nu explică cum se transmite cu succes o astfel de credinţă de la un credincios la altul, de la o cultură la alta, de la un secol la altul. De ce anumite credinţe religioase – precum credinţa într-un zeu care diriguieşte animalele sălbatice – supravieţuiesc şi se răspândesc de la o generaţie la alta, în timp ce altele ajung să fie abandonate şi uitate?

Răspunsul s-ar putea să se găsească, din nou, în creier. Potrivit antropologului cognitivist Pascal Boyer, creierele noastre le permit numai anumitor credinţe să se „lipească“ de el. Cercetarea sa arată că probabilitatea de a absorbi, reţine şi împărtăşi o anumită idee este mai mare dacă ideea respectivă este *uşor* anormală. Dacă ea încalcă una sau două dintre supoziţiile noaste intuitive cu privire la un lucru, atunci are o şansă considerabil mai mare să fie reamintită şi transmisă mai departe.[4]

Să spunem că Eva îl duce pe Adam la copacul ei şi îi arată chipul pe care l-a cioplit – sau mai degrabă l-a dezvăluit – în el. Teoria minţii, în cazul Evei, a înzestrat copacul respectiv cu un suflet asemănător sufletului ei şi a deschis o conexiune spirituală cu el. Dar ca Adam să-şi însuşească experienţa copacului pe care o are Eva şi să o răspândească printre ceilalţi – cu alte cuvinte ca acel copac să fie memorabil şi demn de credinţa cuiva – el trebuie să aibă o minimă şi contraintuitivă calitate fizică sau psihologică, una care să încalce graniţele a ceea ce Adam înţelege prin forma de bază a unui copac. Altfel spus, copacul trebuie să aibă unul sau două atribute care contravin, într-un fel neînsemnat, categoriei ontologice a „copacului“[5].

Poate că Eva îi va spune lui Adam că acel copac nu doar că are un chip, ci şi că, vizitându-l într-o noapte, i s-a părut că vorbeşte. Prin încălcarea unui singur atribut natural din cele pe care Adam presupune că le are copacul – *Vorbeşte!* –, Eva face să crească probabilitatea ca Adam să îşi amintească relatarea ei şi să o transmită mai departe, deşi el însuşi nu a auzit copacul vorbind. Pe de altă parte, dacă Eva exagerează prea multe dintre proprietăţile cunoscute ale arborelui – *Vorbeşte! Merge! Şi poate să se facă nevăzut!* –, conceptul devine prea dificil de înţeles pentru Adam, ceea ce face ca probabilitatea ca el să creadă şi să transmită mai departe relatarea Evei să fie mai mică. Pentru ca experienţa copacului pe care o are Eva să poată fi acceptată de întreaga ei comunitate, este nevoie ca Eva să facă o modificare nesemnificativă în natura copacului – una simplă, uşor de înţeles, uşor de transmis şi, mai ales, *utilă*.

Această ultimă idee merită subliniată. Indiferent ce modificare nesemnificativă i-ar aduce Eva copacului ei sacru, modificarea trebuie, mai presus de toate, să îl facă mai folositor decât ar fi fost în starea lui naturală. Un copac care devine invizibil sau care merge nu este folositor. Însă un copac care vorbeşte ar putea fi extrem de folositor. Le-ar putea comunica Evei şi semenilor ei informaţii despre lumea imaterială. Ar putea răspunde la întrebări, ar putea oferi informaţii vitale despre trecut, ar putea chiar profeţi viitorul.

Dacă Eva îi spune lui Adam că acel copac are capacitatea de a vorbi, atunci este mai probabil ca Adam să găsească folositor copacul cel anormal. Este mai probabil ca el însuşi să creadă. Este mai probabil să le spună celorlalţi membri ai comunităţii despre copac şi este mai probabil ca aceştia, la rândul lor, să îl găsească folositor şi să considere că merită să creadă în el. Împreună, Adam şi Eva ar putea construi o întreagă mitologie

în jurul copacului vorbitor, însoţită de ritualuri care se vor răspândi în grupul lor. Aceste mituri şi ritualuri vor putea apoi să se răspândească în alte comunităţi care vor găsi folositoare ideea unui copac vorbitor şi care, în consecinţă, vor adopta şi vor adapta conceptul respectiv la culturile lor specifice.

Aşa se face că în secolul al V-lea î.Cr. istoricul grec Herodot scria despre crângul sacru de la Dodona, ai cărui arbori vorbeau cu glasuri omeneşti şi aveau darul profeţiei. Cinci sute de ani mai târziu, poemul epic persan *Şah-Namé* sau *Cronica Şahilor* relatează despre o întâlnire care a avut loc între Alexandru cel Mare şi un arbore vorbitor care i-a prezis moartea prematură: „Nici mama, nici familia ta, nici femeile din ţara ta nu îţi vor mai vedea chipul vreodată“, îi spune copacul tânărului cuceritor al lumii.

Trei sute de ani mai târziu, Marco Polo scria despre întâlnirea sa în India cu Copacul Soarelui şi al Lunii care avea două trunchiuri, unul care vorbea în timpul zilei cu o voce masculină şi altul care vorbea în timpul nopţii cu o voce feminină. În cartea Genezei, patriarhul biblic Avraam se întâlneşte de două ori cu Dumnezeul său în apropierea unor arbori oraculari – o dată lângă Nablus, la Stejarul lui Moreh (Facerea 12:6) şi a doua oară la Hebron, la Stejarul lui Mamvri (Facerea 18:1). Ideea arborilor vorbitori a fost vitală pentru spiritualitatea celtică şi pentru cea druidică, vreme de milenii şi, într-o mare parte din Europa, credinţa s-a perpetuat până la adepţii de astăzi ai druidismului şi ai păgânismului. Până şi în *Vrăjitorul din Oz* există arbori vorbitori. Şi să nu uităm de maiestuoşii Enţi din Pământul-de-Mijloc al lui J.R.R. Tolkien. Un concept uşor anormal, dar foarte util, care a apărut cândva în trecutul îndepărtat, este astfel transformat într-o credinţă de succes foarte răspândită, capabilă să pătrundă în nenumărate culturi şi civilizaţii, fără a-şi pierde însă esenţa originală.[6]

Un proces de transmitere similar trebuie să se fi petrecut şi în cazul Stăpânului Fiarelor. Categoriile ontologice „om“ şi „animal“ presupun nişte aşteptări clar conturate. Dacă încălcăm una sau două dintre ele într-un mod contraintuitiv, în sens minimal (de pildă, un om care comunică cu animalele) şi dacă facem apoi ca noua creaţie să fie utilă (de pildă, un hibrid om-animal care ne asigură hrana de care avem nevoie să supravieţuim), atunci ceea ce obţinem este o credinţă suficient de durabilă ca să evolueze în timp – de la originile sale de abstracţie mentală primitivă până la Vrăjitorul de acum 18.000 de ani, până la cartea Genezei de acum 2.500 de

ani şi până la neopăgânii din zilele noaste. Aşa a luat naştere un zeu specific care va rămâne activ în cultura umană vreme de milenii.

Figurina unei zeiţe de la Ballachulish, sculptată în lemn de anin, cu pietricele de cuarţit în loc de ochi, descoperită în Inverness-shire, Scoţia (cca 600 î.Cr.). *Copyright © National Museums of Scotland*

Aşa cum vom vedea, în istoria religiei există o anomalie aparte – un concept contraintuitiv în sens minimal – care le eclipsează pe toate celelalte devenind, în mod indubitabil, cea mai de succes, cea mai memorabilă, cea mai plină de semnificaţie şi cea mai *utilă* credinţă religioasă născocită vreodată de fiinţele omeneşti. Acesta este conceptul „zeului-om“ – o fiinţă umană uşor modificată, care prezintă capacităţi fizice şi mentale augmentate, care poate fi invizibilă sau în toate locurile în acelaşi timp, care

cunoaşte trecutul şi viitorul cunoscând *totul*. O fiinţă umană care este, cu alte cuvinte, un *zeu*. Însă ea trebuie să mai aştepte până într-un capitol viitor al cărţii noastre.[7]

Deocamdată rămânem la fascinanta teorie sugerată de ştiinţa cognitivă a religiei, care spune că fiinţele umane dispun de anumite procese mentale dezvoltate de-a lungul a milioane de ani de evoluţie care, în circumstanţele potrivite, pot să conducă la atribuirea unui caracter de agent obiectelor neînsufleţite, la înzestrarea acestora cu suflet sau spirit şi la transmiterea cu succes către alte culturi şi generaţii a credinţei în ele. Aceasta este o explicaţie convingătoare a originii imboldului religios – una care, spre deosebire de explicaţiile anterioare, poate fi justificată prin selecţie naturală.

Există însă o problemă.

Oricât ar fi de convingătoare teoria cognitivă a religiei, ea nu reuşeşte să răspundă la întrebarea noastră iniţială: de ce crede totuşi Eva că are un suflet? HADD ar putea explica de ce Eva se opreşte din mers în momentul în care vede copacul şi de ce crede că el are un chip. Teoria minţii ar putea explica de ce îi atribuie copacului un suflet, şi prin aceasta un spirit însufleţit, şi de ce îl transformă într-un obiect de veneraţie, pe care o poate răspândi apoi în comunitate. Aceste procese cognitive au capacitatea să fortifice şi să stimuleze sistemele de credinţe deja formate. Însă ele nu pot, prin ele însele, să *creeze* credinţe. Ca Eva să facă saltul colosal de la detectarea unor agenţi la exprimarea unei credinţe religioase este necesar ca ea să fie deja predispusă să gândească în acest fel. Dacă nu ar fi astfel predispusă, ea ar putea presupune că a întâlnit pur şi simplu un copac interesant şi ar merge mai departe.[8]

La urma urmei, răspunsul cognitiv standard al Evei la vederea copacului este că acesta e un copac. Ca să îşi schimbe percepţia iniţială şi obişnuită despre copac, Eva ar avea nevoie de o explicaţie alternativă *la fel de plauzibilă* pentru ceea ce vede. Nu există însă decât două moduri în care Eva ar putea considera că o explicaţie „supranaturală“ este la fel de plauzibilă precum cea naturală. Fie ar trebui ca altcineva să o constrângă să creadă că acel copac este mai mult decât un copac (şi de unde ar avea persoana respectivă o asemenea idee?), fie ar trebui ca ea însăşi să îşi formeze această credinţă pe cont propriu, pornind de la cunoaşterea esenţială despre sine ca suflet întrupat. În ambele cazuri însă ajungem în punctul din care am plecat, adică la problema pe care a văzut-o în urmă cu două sute de ani şi Edward Burnett Tylor: de unde vine ideea de suflet?[9]

Răspunsul onest este că nu ştim. Însă credinţa în suflet s-ar putea să fie *cea dintâi* credinţă a umanităţii. Într-adevăr, dacă teoria cognitivă a religiei este corectă, atunci credinţa în existenţa sufletului este ceea ce a condus la credinţa în Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă că originea imboldului religios nu stă în căutarea semnificaţiei sau în frica de necunoscut. Nu se naşte din reacţiile noastre involuntare faţă de lumea naturală. Nu este o consecinţă accidentală a funcţionării complexe a creierului nostru. Este rezultatul a ceva mult mai primar şi mai greu de explicat – el derivă din credinţa noastră înnăscută, intuitivă şi total experienţială, că suntem suflete întrupate, indiferent ce altceva mai suntem.

Misiunea noastră, în capitolele următoare, nu este nici să dovedim, nici să infirmăm existenţa sufletului – nu există dovezi nici pentru, nici împotrivă. Vrem să arătăm mai degrabă cum această credinţă universală în existenţa sufletului a condus la conceptul unei prezenţe divine active şi participative, aflată la baza întregii creaţii; cum prezenţa divină a fost în mod gradual personalizată – i s-au dat nume şi istorii, a fost înzestrată cu trăsături şi emoţii umane, a fost reprezentată în mii de forme diferite, fiecare cu propria personalitate şi cu propriul ţel; şi cum, după multă vreme şi cu mari dificultăţi, aceste forme au dat naştere unei singure personalităţi divine pe care o cunoaştem astăzi drept Dumnezeu.

PARTEA A DOUA
DUMNEZEUL UMANIZAT

CAPITOLUL IV
DE LA SULIŢE LA PLUGURI

Grădina Edenului îşi are sălaşul undeva în sud-estul Turciei, în apropierea oraşului Urfa (modernul Şanlıurfa) la câţiva kilometri de graniţa cu Siria. Aceasta este credinţa locuitorilor săi, cel puţin.

Potrivit Bibliei, după ce l-a creat pe Adam, Dumnezeu a plantat o grădină undeva „la est“ şi l-a aşezat în ea. Apoi a făcut un râu care izvora din grădină, pe care l-a ramificat în patru braţe – două dintre ele fiind cunoscute astăzi drept Tigru şi Eufrat. Dumnezeu a făcut ca din pământ să crească toate speciile de copaci – de la cele care erau plăcute ochiului, la cele care erau bune pentru hrană – şi i-a poruncit lui Adam să mănânce orice fruct doreşte (mai puţin unul, desigur). Apoi a populat grădina cu toate animalele câmpiei şi cu toate păsările cerului, dându-i lui Adam putere asupra tuturor vietăţilor.

Alături de însoţitoarea sa Eva, Adam se desfăta în acest paradis, fără să fie nevoit să muncească sau să lupte. Nu trebuia să sape pământul, să semene sau să secere – nu trebuia să muncească deloc.

Însă când Adam şi Eva au încălcat porunca lui Dumnezeu şi au mâncat din pomul cunoaşterii binelui şi răului, ei au fost izgoniţi din Eden, o dată pentru totdeauna, şi au fost obligaţi să supravieţuiască prin trudă. Pământul însuşi a fost blestemat. Recolta s-a uscat, la fel şi solul. Abundenţa s-a transformat în spini şi ciulini, obligându-i pe Adam şi pe urmaşii lui să îşi ducă restul zilelor trudind cu sudoarea frunţii, iar apoi să se întoarcă în pământul din care au fost plămădiţi.

Nu există, desigur, o Grădină a Edenului reală. Ca mai toate cele relatate în Scripturile noastre antice, povestea este menită să fie citită ca un *mit*. Miturile însă nu sunt „false“ în sensul în care înţelegem acest cuvânt astăzi. Semnificaţia unui mit nu rezidă în faptul că ar avea pretenţii de adevăr, ci în capacitatea de a transmite o anumită percepţie despre lume. Funcţia unui mit nu este să explice cum stau lucrurile, ci *de ce* stau aşa. Evreii din vechime nu îşi organizau timpul în săptămâni formate din şapte zile, cu a şaptea zi dedicată odihnei, pentru că atât i-a luat lui Dumnezeu să creeze lumea. Dimpotrivă, ei susţineau că Dumnezeu a avut nevoie de şase zile să

creeze lumea şi de încă o zi să se odihnească, pentru că aşa îşi organizau ei timpul *deja*.

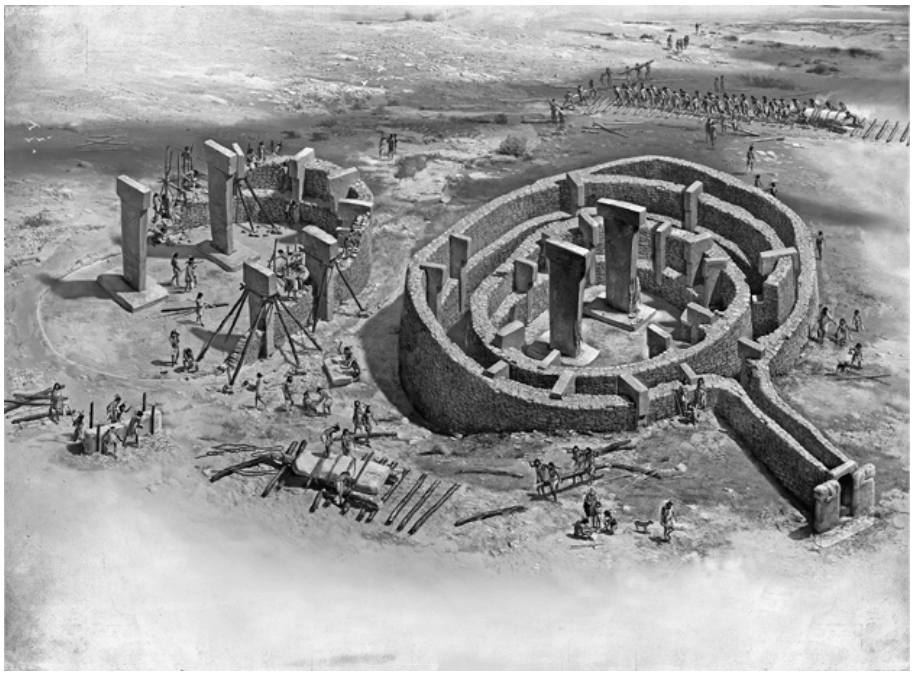
Povestea Grădinii din Eden, la fel ca numeroasele naraţiuni ale potopului din Orientul Mijlociu antic sau ca istorisirile despre zei care mor şi se reîntorc la viaţă, face parte dintr-o clasă aparte de mituri ale „memoriei populare“. Acestea sunt mituri universale care se bazează pe memoria colectivă (oricât de fantastică ar fi acea memorie) a unei culturi sau societăţi particulare, şi sunt transmise pe cale orală de la o generaţie la alta. Ele pot fi identificate, într-o formă sau alta, în aproape orice religie şi cultură.

În mitul Grădinii din Eden este întipărită amintirea colectivă a unei ere foarte îndepărtate, în care fiinţele omeneşti nu cunoşteau truda şi lupta, în care nu erau nevoite să trudească zi şi noapte pe pământ. Adică o eră dinaintea apariţiei agriculturii, în care Adam şi Eva erau – într-o exprimare mai puţin biblică – *vânători-culegători*.

Aşa a ajuns oraşul antic Urfa să fie cunoscut în memoria colectivă a locuitorilor săi drept sălaşul Grădinii din Eden. Credincioşii precizează că, asemenea Edenului biblic, Urfa este adăpostit între patru râuri – printre care Tigrul şi Eufratul – şi este situat, aşa cum spune Biblia, „la est“ – adică la vest de Asiria antică. Însă principalul motiv pentru care atât de mulţi oameni din toată lumea cred că acest oraş se ridică pe ruinele Edenului nu are de-a face cu locul în care este amplasat Urfa, ci cu ceea ce se găseşte la doar 15 kilometri, la nord-est, în vârful unei coame muntoase denumită Göbekli Tepe sau Dealul Fund de Ceaun. Îngropate aici, chiar dedesubtul unei ridicături de pământ făcută de om în vârful celei mai înalte costişe, şi privind peste un platou arid, se află ruinele a ceea ce este aproape unanim recunoscut drept cel mai vechi templu religios construit vreodată – „Templul din Eden“, după cum l-a numit în glumă Klaus Schmidt, arheologul-şef al sitului.

Templul este format din peste douăzeci de incinte mari, construite din mortar şi piatră. Unele dintre ele sunt circulare; altele sunt dreptunghiulare. Altele sunt în formă de spirală, precum galaxiile. Întregul complex al templului se întinde pe o suprafaţă de trei sute de metri pătraţi. În centrul fiecărei încăperi din piatră sunt înfipte câte două coloane megalitice pereche, în formă de T, care sunt înalte de aproximativ 5 metri şi cântăresc nu mai puţin de 10 tone. Stâlpii centrali sunt gravaţi cu imagini ale unor fiare sălbatice şi creaturi ucigaşe: lei, leoparzi, vulturi, scorpioni, păianjeni şi şerpi – care nu se aseamănă câtuşi de puţin cu animalele docile şi feerice

descoperite în peşterile pictate din Epoca Paleolitică. Pe coloane, alături de aceste fiare sunt sculptate, de sus până jos, figuri geometrice cu forme complicate şi simboluri abstracte. Teoria dominantă este că ele reprezintă un gen de limbaj simbolic – un echivalent mult mai străvechi al hieroglifelor egiptene– cu toate că ne lipseşte cheia lor de descifrare.



Reproducere artistică a construcţiei de la Göbekli Tepe (cca 12.500-10.000 î.Cr.) *Fernando G. Baptista/National Geographic Creative*

Ceea ce face însă ca templul să fie cu adevărat extraordinar este faptul că a fost construit la sfârşitul ultimei ere glaciare, adică acum 12.000–14.000 de ani. Este cu cel puţin 6.000 de ani mai vechi decât Stonehenge şi cu cel puţin 7.000 de ani mai vechi decât primele piramide egiptene. Este atât de vechi, încât antedatează apariţia agriculturii, ceea ce înseamnă că acest monument enorm, bazat pe un plan complex, a fost ridicat de vânătorii-culegători seminomazi din Epoca de Piatră, care erau încă îmbrăcaţi în blănuri de animale şi nu inventaseră roata.

Şi mai uimitor este faptul că nu există nici o dovadă că acolo ar fi locuit vreodată cineva. Pe lângă Göbekli Tepe nu au fost descoperite locuinţe sau vetre. Nu există nici o sursă de apă în apropiere; cel mai apropiat pârâu cu apă dulce este situat la o distanţă de mai mulţi kilometri. Singura explicaţie posibilă a lipsei confortului este că locul era unul sacru, destinat exclusiv îndeplinirii ceremoniilor religioase.

Se crede că oamenii călătoreau din sate aflate pe o rază de mai bine de 150 de kilometri pentru a participa la ritualurile care aveau loc acolo. Erau din triburi diferite şi aveau zei diferiţi. Şi totuşi acest amestec de popoare paleolitice disparate reuşea cumva să facă abstracţie de diferenţe şi să se concentreze pe venerarea unui simbol comun – unificator. Munca arheologică întreprinsă la Göbekli Tepe de Schmidt şi de alţii ne dă o idee despre ce anume ar fi putut fi acest simbol unificator: simbolul suprem al spiritualităţii umane, născut din materia primă a proceselor noastre cognitive, prezent încă de la primele noastre încercări de a ne exprima concepţia despre divin şi transmis cu succes în aproape orice religie şi cultură pe care le-a cunoscut vreodată lumea. Simbolul este „zeul umanizat“ – adică zeul făcut după chipul şi asemănarea noastră. El stă în centrul fiecăreia dintre incintele de piatră ale Templului din Eden.

Coloanele pereche în formă de T, care domină structura templului, sunt mai mult decât nişte blocuri de piatră. Dacă privim cu atenţie, putem observa că ele au sculptate – pe părţi – nişte braţe. Braţele se strâng în partea din faţă a fiecărei coloane, exact deasupra a ceea ce pare a fi o centură sau un şorţ. Unele dintre coloane par să fi fost împodobite cu bijuterii. Majoritatea cercetătorilor presupun că blocurile mici, care acoperă coloanele şi completează forma de T, reprezintă capete de oameni. Toate acestea sugerează că nu avem de-a face doar cu nişte coloane, ci cu figuri umanoide abstracte.

Figurile nu au chip; nu sunt sculptaţi ochi, nas sau gură, însă aceasta nu s-a întâmplat pentru că le-ar fi lipsit creatorilor priceperea. Este suficient să ne uităm la detaliile fine ale unora dintre gravurile de animale de la Göbekli Tepe pentru a ne da seama că avem de-a face cu meşteşugari pricepuţi – un leopard gravat pe una dintre feţele laterale ale unei coloane este atât de detaliat, încât i se pot vedea coastele. Nimeni nu se îndoieşte că, dacă şi-ar fi dorit acest lucru, constructorii templului ar fi putut sculpta coloane centrale în forma unor fiinţe omeneşti mult mai bine definite. Însă ei au ales să le reprezinte într-o formă deliberat abstractă, care sugerează că nu au vrut ca acele coloane să reprezinte fiinţe umane reale, ci mai degrabă fiinţe supreme cu formă omenească.

Coloană în formă de T de la Göbekli Tepe, cu mâini omeneşti şi cu centură (cca 12.500-10.000 î.Cr.).
Vincent J. Musi/ National Geographic Creative

Nu ştim dacă zeii umanizaţi de la Göbekli Tepe reprezintă un panteon de zei individualizaţi şi personalizaţi sau dacă ei sunt doar expresia unei zeităţi anonime. Răspunsul s-ar putea să se găsească în mulţimea unică de glife gravate pe fiecare coloană. Glifele ar putea fi o formă de identificare. Ar putea fi numele zeului respectiv sau o descriere a atributelor lui. Ar putea să nareze un mit despre zeu sau să descrie o putere anume pentru care el ar trebui înduplecat, aşa cum Cartea Sfinţilor catolică îi informează pe credincioşi căror sfinţi trebuie să le aducă rugăciuni şi în ce scop. Dacă nu vom reuşi să traducem glifele, s-ar putea să nu aflăm niciodată răspunsul.

Ceea ce ştim însă este *de ce* coloanele de la Göbekli Tepe sunt umanoide şi de ce diferitele triburi care se adunau acolo au folosit o formă omenească pentru a-şi reprezenta ideea născândă despre înfăţişarea zeilor. Nu prea aveau de ales.

Aşa cum am văzut deja, noi suntem adaptaţi, din punct de vedere evoluţionist, să ne transpunem propriile credinţe şi dorinţe, propriile stări mentale şi psihologice, propriile noastre *suflete*, în alte fiinţe, indiferent dacă acestea sunt umane sau nu. Dispozitivul nostru hipersensibil de detecţie a agenţilor (HADD) ne predispune la a percepe forme cu caracter de agent în fenomene naturale. Teoria minţii ne predispune în mod inerent să „umanizăm“ orice fenomene am întâlni. Deci cum altfel să ni-i

închipuim pe zei dacă nu sub formă omenească? Noi înşine suntem lentila prin care vedem universul şi tot ceea ce se găseşte în el. Aplicăm experienţa noastră personală la tot ceea ce întâlnim – uman sau nu. Făcând asta, nu doar că umanizăm lumea; umanizăm şi zeii despre care credem că au creat-o.

În secolele ce au urmat construirii templului de la Göbekli Tepe, acest imbold inconştient de a umaniza divinul a produs şi alte consecinţe – atât pozitive, cât şi negative. Cu cât ne gândim mai mult la zei în termeni omeneşti, cu atât proiectăm mai mult asupra lor atributele noastre omeneşti. Valorile noastre devin valorile zeilor, trăsăturile noastre devin trăsăturile zeilor. În cele din urmă, facem din tărâmul zeilor o oglindă a pământului, iar zeii care ne împrumută personalitatea ajung să ne împrumute până şi politica şi birocraţia. Pentru a-i cunoaşte mai bine pe zei, construim întregi sisteme spirituale bazate pe singurul lucru pe care îl cunoaştem cu adevărat – *noi înşine*. Pentru că noi avem nevoie de hrană, şi zeii au nevoie de hrană, aşa că le oferim sacrificii. Pentru că noi avem nevoie de adăpost, şi zeii au nevoie de adăpost, aşa că le construim temple. Zeii au nevoie de nume, aşa că le dăm nume. Au nevoie să aibă o personalitate, aşa că le dăm personalităţile noastre. Au nevoie de istorii mitice pentru a fi înrădăcinaţi în realitate, de ritualuri formalizate pentru a se face simţiţi în lumea noastră, de servitori şi de îngrijitori care să le îndeplinească dorinţele (care nu sunt altceva decât dorinţele *noastre*), de reguli şi reglementări care să îi ţină fericiţi, de rugăciuni şi pledoarii care să le abată furia. Pe scurt, ei au nevoie de religii. Aşa că noi le inventăm.

Însă una dintre cele mai importante consecinţe ale înclinaţiei noastre de a umaniza divinul este, fără îndoială, ceea ce pare să fi fost un rezultat direct al construcţiei de la Göbekli Tepe – naşterea agriculturii. Datorită conceperii unor zei personali cu formă umană şi datorită instituţionalizării miturilor şi ritualurilor care au însoţit acest proces, oamenii au ieşit din Epoca Paleolitică, au fost obligaţi să se oprească din cutreierat şi să se aşeze într-un loc, au găsit motivaţia de a modifica pământul în avantajul lor prin inventarea agriculturii. Simplu spus, prin transformarea zeilor din cer în oameni, oamenii s-au transformat în zeii de pe pământ.[1]

Aproape două milioane şi jumătate de ani din evoluţia noastră – adică mai mult de 90% din existenţa noastră ca hominizi – am răscolit pământul după hrană. Am fost prădători, urmărindu-ne hrana în păduri şi pe câmpii, concurând cu fiare mult mai bine adaptate decât noi – deşi nu la fel de

inteligente. Această experienţă de vânători-culegători ne-a format şi ne-a definit. Ne-a mărit creierele şi ne-a edificat capacităţile cognitive, transformându-ne în mod gradual din brute impulsive în fiinţe înzestrate cu discernământ.

Zeii noştri – aşa cum erau ei – erau zei ai vânătorii. Riturile şi ritualurile noastre, miturile şi legendele, sanctuarele subterane, chiar şi concepţia noastră despre cosmos au fost alimentate de solidaritatea mistică dintre vânător şi vânat. Solidaritatea faţă de animalele pe care le omoram s-a extins la uneltele pe care le foloseam în acest scop: harpoanele noastre din os, suliţele din lemn, cârligele de pescuit şi plasele ţesute au ajuns să fie înzestrate cu o putere sacră. Încrederea în aceste arme în vederea supravieţuirii le-a transformat din obiecte simple în simulacre ale lumii spirituale.

Vânătoarea ne-a facilitat luarea în stăpânire a teritoriului, obligându-ne să ne formăm o hartă mentală a lumii pe care o populam – a coamelor şi versanţilor, a văilor şi râurilor. Vânătoarea nu doar că ne-a inspirat imaginaţia creativă, ci a consolidat în conştiinţa noastră anumite valori sociale la care aspirăm şi astăzi: ca vânători, nevoia de mobilitate ne-a împiedicat să acumulăm posesiuni materiale, să tezaurizăm proprietatea şi să împărţim societatea în avuţi şi neavuţi.

Apoi, cu 10.000–12.000 de ani în urmă, am înlocuit în mod inexplicabil suliţele cu pluguri şi ne-am transformat din culegători în agricultori. Am încetat să mai căutăm hrana şi am început să o producem. În loc să vânăm animalele, am început să le creştem.

Poate că vânătoarea ne-a făcut oameni, însă agricultura a schimbat o dată pentru totdeauna ceea ce înseamnă să fii om. Dacă vânătoarea ne-a dat cunoaşterea spaţiului, agricultura ne-a obligat să cunoaştem timpul, să sincronizăm mişcările stelelor şi ale soarelui cu ciclul agricol. Solidaritatea mistică pe care o aveam cu animalele cu care împărţeam pământul a fost transferată pământului însuşi. Am încetat să ne mai rugăm pentru succes la vânătoare şi am început, în schimb, să ne rugăm pentru ajutor la recoltă. Atenţia noastră spirituală s-a mutat de la cer – asociat în mod tradiţional cu zeităţi paterne, masculine – la pământ, către Zeiţa Mamă şi astfel am ridicat poziţia femeilor în societate. Fertilitatea pământului a fost pusă în legătură cu fertilitatea femeilor, care poartă în pântecele lor misterul vieţii, astfel că – aşa cum a argumentat legendarul istoric al religiilor Mircea Eliade – munca fizică a aratului a ajuns să fie asimilată unui act sexual.[2]

Procesul transformării pământului în avantajul nostru a adus cu el un set cu totul nou de valori şi de norme comportamentale, dar şi o colecţie nouă-nouţă de mituri care să ne ajute să dăm un sens lumii schimbate pe care o populam. Cam în acea vreme a apărut pentru prima dată noţiunea de „divinitate sacrificată“ – divinitatea care moare şi este dezmembrată, iar din membrele sale se naşte creaţia. Să ne amintim de Pan Ku, zeul creator al Chinei, al cărui craniu a devenit domul cerului, al cărui sânge s-a transformat în râuri şi mări, ale cărui oase s-au transformat în munţi şi stânci; sau de zeul Osiris, care i-a învăţat pe egipteni să cultive pământul înainte de a fi omorât şi tăiat în bucăţi de către fratele său hain, Set, care i-a împrăştiat trupul de-a lungul văii fertile a Nilului.

Aceste mitologii nu doar că se asociază mai bine cu naşterea, moartea şi renaşterea holdelor noastre, ci facilitează o relaţie mai intimă cu divinul. Dacă se crede că holdele pe care le sădim în pământ cresc din trupul dezmembrat al unui zeu, atunci, în fond, când ne înfruptăm din aceste plante, consumăm de fapt trupul zeului – o idee care va avea o istorie îndelungată în practicile religioase din Orientul Mijlociu antic, inclusiv în ritualul creştin al euharistiei.

Se presupune, în general, că de îndată ce ne-am apucat de agricultură am încetat să ne mai deplasăm. Ne-am aşezat locului şi am construit sate şi temple. Satele aveau nevoie de reguli şi de aceea i-am privilegiat pe unii dintre noi cu sarcina de a face legi şi de a le institui (de unde naşterea societăţii organizate). Templele aveau nevoie de preoţi, aşa că i-am desemnat pe alţii să reglementeze cultul şi să vorbească cu zeii în numele nostru (de unde naşterea religiei organizate). Diviziunea muncii a condus la compartimentarea societăţii şi la apariţia avuţiei şi a proprietăţii personale. Am trecut de la schimbul de daruri la schimbul comercial şi, în cele din urmă la vânzare şi cumpărare, la agonisire şi confiscare, la a avea şi a nu avea.

Pe măsură ce hrana a devenit mai uşor accesibilă, populaţia a crescut. Adunarea unor grupuri mari în spaţiile publice a făcut ca ideile să se răspândească mai repede, iar tehnologiile să fie adoptate mai uşor. Arta a înflorit, tehnologia s-a răspândit şi s-a născut civilizaţia – totul ca urmare a deciziei de a nu mai vâna şi culege, ci de a face agricultură şi domesticire.

Această schimbare dramatică în dezvoltarea omului a pus efectiv capăt Epocii Paleolitice şi a inaugurat ceea ce este cunoscut drept Revoluţia Neolitică. Termenul a fost propus de arheologul Vere Gordon Childe care a

considerat că naşterea agriculturii a fost cel mai semnificativ progres din istoria omului (după stăpânirea focului). Majoritatea oamenilor ar fi, probabil, de acord cu Childe că domesticirea animalelor a fost în mod evident benefică pentru oameni, iar agricultura a fost în mod clar de preferat culesului. Agricultura trebuie să fi creat surse de hrană mai stabile de vreme ce nu mai era nevoie ca oamenii să urmărească vânatul pe arii întinse sau să cutreiere pădurile după produse alimentare comestibile. În loc să smulgă la întâmplare smocuri de grâu şi orz pe care să le îndese în gură, oamenii puteau să planteze şi să recolteze acri întregi de cereale. În loc să piardă zile întregi cutreierând sălbăticia în căutarea vânatului, oamenii puteau să prindă animalele şi să le adune în ţarcuri, sacrificându-le pentru hrană oricând doreau.

Şi totuşi, cu cât aflăm mai multe despre apariţia agriculturii, cu atât ne dăm seama că este posibil ca ea să îi fi costat pe strămoşii noştri mai mult decât merita. În primul rând, procesul istovitor de a petrece aproape fiecare oră a zilei – de la răsărit până la apus – plivind solul, arând pământul, strângând şi semănând seminţe, irigând câmpul manual, iar apoi păzindu-l zi şi noapte de lăcuste şi hoţi a fost, de departe, un mai mare consumator de timp şi de trudă decât simpla ieşire în sălbăticie pentru a vâna animale, care, în vremea respectivă, se găseau încă din belşug.

Agricultura a însemnat că acele piei umplute cu apă dulce, care trebuiau transportate de la izvoare îndepărtate pentru a ţine comunitatea în viaţă, trebuiau acum împărţite cu răsadurile a căror sete era de nepotolit. Agricultura a însemnat că pădurile care ne adăposteau de stihiile naturii şi ne protejau de prădători au fost arse pentru a face loc câmpurilor şi păşunilor. Agricultura a mai însemnat şi împărţirea hranei cu animalele care trebuiau hrănite şi apărate, duse la păscut şi ţinute curate şi sănătoase. Şi care a fost răsplata pentru toată această trudă şi sacrificiu de sine? În mod surprinzător, răsplata a fost *mai puţină* hrană, nicidecum mai multă.[3]

Studiile au arătat că revoluţia agricolă a determinat micşorarea consumului de vitamine şi minerale. Şi proteinele au ajuns să fie substanţial diminuate. Doar câteva tipuri de cereale se pretau agriculturii primitive şi chiar mai puţine specii de animale erau potrivite pentru domesticire. Vânătorul supravieţuia consumând zeci de specii de animale şi plante. Dacă una dintre ele se rărea, el putea pur şi simplu să se concentreze pe alta.

Agricultorul însă se baza pe o varietate scăzută de plante şi animale domesticite. Dacă era secetă sau dacă una dintre culturile sale de grâu sau

de orz nu rodea, el şi semenii lui sufereau de foame şi mureau. Dacă vreuna dintre oile, caprele sau păsările sale se îmbolnăvea, întreaga turmă putea să dispară, iar el şi semenii lui sufereau de foame şi mureau. Confruntat cu o criză urgentă, vânătorul putea pur şi simplu să îşi strângă lucrurile şi să urmărească sursa de hrană indiferent unde l-ar fi dus aceasta. Agricultorul nu avea de ales. El trebuia să rămână şi să piară împreună cu toate investiţiile sale.

Nu este deloc de mirare că în societăţile agricole cele mai vechi, cel puţin unul din trei copii murea înainte să împlinească douăzeci de ani. Aşa cum observă istoricul israelian Yuval Harari, corpul lui *Homo sapiens* era adaptat să fugărească prada, nu să plivească pământul şi să are câmpul. Analiza scheletelor oamenilor din vechime ne arată că tranziţia la agricultură a fost brutală. Agricultorii erau mai predispuşi la anemii şi la deficienţe de vitamine decât vânătorii. Sufereau de mai multe boli infecţioase şi mureau mai tineri. Aveau dinţii mai cariaţi şi mai multe oase rupte. Sufereau din cauza a numeroase afecţiuni precum dislocările de disc, artritele şi herniile. De fapt, scheletele dezgropate în şi aproape de Orientul Mijlociu antic arată că în primele mii de ani ale Revoluţiei Neolitice oamenii au pierdut în medie 15 centimetri în înălţime din cauza dietei inadecvate. În lumina tuturor acestor lucruri, tranziţia de la vânătoare la agricultură pare să fi fost nu doar un pariu ratat din partea umanităţii; ci a fost, în cuvintele lui Harari, „cea mai mare păcăleală din istorie“[4].

Date fiind consumul de timp, energia şi resursele necesare pentru agricultură, cum se explică renunţarea la vânătoare în favoarea realităţii necruţătoare a vieţii agricole? Childe este de părere că schimbările climatice bruşte care au avut loc la sfârşitul ultimei ere glaciare, adică acum 11.700 de ani, i-au împins pe oameni să dezvolte surse alternative de hrană. Pe măsură ce pământul s-a încălzit, iar gheţarii s-au retras, presiunile climatice au obligat populaţiile umane să se retragă în puţinele zone geografice favorabile, în care au încercat să colecteze şi să planteze anumite varietăţi de cereale şi legume.

Cu toate acestea, studii ulterioare ale modelelor meteorologice din Antichitate au demonstrat că schimbările climatice declanşate la sfârşitul ultimei ere glaciare s-au produs mult prea lent pentru a provoca genul de migraţie în masă pe care şi l-a imaginat Childe. El are dreptate că schimbarea climatică se poate să fi permis apariţia agriculturii şi a domesticirii animalelor. Însă nu le-a cauzat.[5]

Alţii au argumentat că apariţia agriculturii a fost rezultatul presiunilor asupra populaţiilor umane din regiuni nefertile sau că vânătoarea excesivă a condus la o creştere abruptă a extincţiei în rândul animalelor, determinându-i pe oamenii din vechime să găsească surse alternative de hrană. Descoperirile arheologice nu sprijină însă nici una din aceste ipoteze. Se pare că nu există nici o dovadă care să sprijine teoria extincţiei, iar primele exemple de activităţi agricole au apărut în regiuni bogate în resurse precum Semiluna Fertilă – semicercul de pământ roditor şi bogat care se iveşte în valea inferioară a Nilului în Egipt, ocoleşte Levantul şi sudul Turciei şi se afundă în Irak şi în vestul Iranului.[6]

Problema cu cele mai multe dintre aceste teorii este că se bazează pe o supoziţie larg împărtăşită, aceea că la început a fost agricultura şi abia apoi – ca rezultat al ei – au apărut aşezările permanente. Presupunem că strămoşii noştri şi-au încheiat viaţa nomadă *pentru că* au început să planteze seminţe, ceea ce înseamnă că nu au avut de ales şi au fost nevoiţi să se stabilească undeva pentru a avea grijă de ele. Însă descoperirile de la Göbekli Tepe şi de la alte situri antice din Levant au răsturnat complet această idee. Acum ştim că la început au fost aşezările permanente şi abia apoi – la mulţi ani distanţă – a apărut agricultura. Trăiam în sate cu populaţii în plină expansiune, construiam temple gigantice, cream opere de artă şi distribuiam tehnologia cu secole înainte de a ne veni ideea să ne creştem singuri hrana.

Dar dacă domesticirea plantelor şi a animalelor nu a fost rezultatul unor schimbări bruşte de mediu sau al unei extincţii în masă sau al unei creşteri abrupte a populaţiei, atunci ce anume a determinat tranziţia de la vânătoare la agricultură? Descoperirile de la Göbekli Tepe şi de la alte situri de cult din Orientul Mijlociu antic sugerează că naşterea religiei organizate a fost cauza.

Construirea unui templu de dimensiunile şi întinderea celui de la Göbekli Tepe trebuie să fi durat mulţi ani şi să fi necesitat o forţă de lucru colosală – săpători şi cărăuşi, zidari şi meşteşugari care să ducă munca la bun sfârşit. Aceşti lucrători trebuie să fi avut nevoie de o sursă permanentă de hrană pe durata proiectului. Vânătoarea în zonele din apropiere a zimbrilor şi gazelelor, a mistreţilor şi căprioarelor roşii nu avea cum să fie de ajuns pentru a-i hrăni. Oamenii au început să cultive treptat ierburi indigene, care creşteau pretutindeni în regiune pentru a susţine aprovizionarea cu alimente a lucrătorilor. Poate că acest lucru a anticipat semănatul şi strânsul recoltei.

Poate că oamenii au decis să prindă animalele în număr mare şi să le închidă în ţarcuri pentru a le putea sacrifica uşor. Aşa se pare că s-a ajuns la creşterea oilor, porcilor, caprelor şi vacilor – toate acestea fiind, după cum o arată descoperirile arheologice, domesticite pentru prima dată în Turcia în apropiere de Göbekli Tepe, cam în aceeaşi perioadă în care s-a construit templul.[7]

Se poate ca activitatea fizică de construire a templului să fi necesitat cultivarea plantelor şi domesticirea animalelor pentru a-i hrăni pe muncitorii şi pe închinătorii adunaţi acolo. Însă pentru a ocupa permanent pământul, pentru a-l forma şi a-l modifica, pentru a supune animalele voinţei proprii şi pentru a le altera modul în care ele se nasc, se împerechează şi cresc, pentru a crea medii artificiale care să imite lumea naturală trebuie să fi fost nevoie de un salt psihologic uriaş în felul în care era concepută relaţia dintre oameni şi animale, dintre oameni şi pământ. Trebuie să fi fost nevoie nu doar de o revoluţie tehnologică, ci şi de o revoluţie a felului în care oamenii gândeau condiţia umană – o „revoluţie a simbolurilor“, dacă este să împrumutăm o expresie a arheologului francez Jacques Cauvin. Pentru strămoşii noştri din Paleolitic, revoluţia a venit sub forma unui sistem religios instituţionalizat dominat de credinţa în zei umanizaţi.[8]

Să îi concepem pe zei într-o formă umană, să pretindem că avem aceleaşi calităţi fizice şi psihice precum zeii înseamnă, în fond, să considerăm că umanitatea este distinctă de restul lumii naturale. Pentru prima dată în evoluţia noastră, am început atunci să ne vedem pe noi înşine nu ca parte a universului, ci ca centru al său. Viziunea animistă despre lume, care lega sufletul şi spiritul de lumea naturală, dispare. Dacă nu mai eram legaţi în esenţa noastră de animale şi de pământ, atunci de ce să nu le exploatăm? De ce să nu intervenim în natură, să o dominăm, să o domesticim şi să o transformăm în beneficiul nostru?

S-ar putea ca această construcţie de la Göbekli Tepe să nu fi inaugurat doar Epoca Neolitică. Este foarte probabil ca ea să fi iniţiat o concepţie cu totul nouă despre umanitate. Ea a aşezat fiinţele omeneşti în centrul planului spiritual, ridicându-le deasupra tuturor celorlalte fiinţe vii – stăpâni ai naturii, zei ai pământului. Ceea ce a urmat în Mesopotamia şi Egipt, în Europa şi Grecia, în Iran şi India, în China şi chiar mai departe după această schimbare tectonică de la animismul primitiv la religia organizată a fost crearea unor panteonuri întregi de zei individualizaţi şi umanizaţi, fiecare

înzestrat cu câte un atribut uman. Iar totul a culminat cu alegerea câte unui zeu unic pentru fiecare trăsătură bună sau rea pe care o aveam.

Astfel, ceea ce a început ca un impuls cognitiv inconştient de a modela divinul după chipul şi asemănarea noastră – adică de a-i atribui un suflet – a devenit treptat, de-a lungul a zece mii de ani de dezvoltare spirituală, un efort conştient de a face ca zeii să fie cât mai umani – până când, într-un final, Dumnezeu a devenit la propriu om.

CAPITOLUL V
CEI ÎNALŢI

„Pe când munceau din greu şi cărau poveri, săpau canale şi curăţau albii, secau mlaştini şi arau pământul în locul oamenilor, zeii gemeau şi bombăneau printre movilele de pământ. Truda era grea, iar suferinţa mare. Aşa că au dat foc uneltelor şi lopeţilor. Şi au pornit cu toţii către poarta marelui zeu Enlil, sfătuitorul tuturor zeilor.

*«*Trebuie să ne oprim din săpat*»,* au strigat ei. *«*Sarcina este necumpătată. Ne omoară! Munca este grea, iar suferinţa prea mare!»

Enlil a vorbit cu Mami, moaşa zeilor. *«*Tu eşti zeiţa naşterii*»,* a spus el. *«*Creează un muritor care să poarte jugul. Fă-i pe oameni ca să facă munca zeilor.»

Aşa că Mami, cu ajutorul zeului înţelept Enki, a frământat ţărâna cu sânge şi a creat şapte bărbaţi şi şapte femei. Le-a dat sape şi lopeţi şi i-a dus, doi câte doi, pe pământ, să-i scape pe zei de trudă.

Şase sute şase ani au trecut, pământul s-a mărit, iar numărul oamenilor a sporit peste măsură. Zarva lor era precum mugetul taurilor, iar zeii au ajuns să se sature de zgomot.

*«*Zarva oamenilor e prea mare*»,* a izbucnit Enlil. *«*Nu pot să dorm.»

Sfatul zeilor s-a adunat şi toţi au hotărât să pornească un mare potop care să şteargă neamul omenesc de pe faţa pământului, ca zeii să scape, în sfârşit, de gălăgie.

În vremea aceea, se afla pe pământ un bărbat pios, pe nume Atrahasis, care asculta de zeul lui, Enki. Vorbea cu Enki, iar Enki vorbea cu el.

Într-un vis, Enki a venit la Atrahasis şi şi-a făcut vocea auzită. *«Desfă*-ţi casa şi fă o corabie*»,* l-a avertizat înţeleptul zeu Enki. *«*Lasă tot ce ai şi adu în corabie sămânţa tuturor vietăţilor. Trasează un model rotund de corabie. Fă ca lungimea şi lăţimea ei să fie egale. Fă-i punţi sus şi fă-i punţi jos.»

Aşa că Atrahasis a construit corabia şi a încărcat-o cu sămânţa tuturor vietăţilor. Au urcat în ea familia *şi cunoscuţii* lui. Au urcat păsările cerului. Au urcat vitele şi vietăţile câmpului, animalele de stepă. Două câte două au urcat ele în corabie. Apoi, închizând uşa, a urcat şi Atrahasis.

Când s-a luminat de ziuă, un nor negru s-a ridicat din abisul cerului. Lumina s-a preschimbat în beznă. Furtuna s-a stârnit asemenea unei oştiri în

luptă. Anzu, zeul furtunii – vulturul cu cap de leu – a sfâşiat cerul cu ghearele.

Apoi a venit potopul. Vântul urla cu ţipăt de măgar sălbatic. Întunericul era atotcuprinzător; nu se vedea crâmpei de soare. Nu se vedea om cum om, iar pământul nu se mai deosebea de cer. Până şi zeilor li s-a făcut frică de noianul apelor şi s-au retras în ceruri, asemenea unor câini laşi care se ghemuiesc după un zid.

Timp de şapte zile şi şapte nopţi au dat năvală noianul, furtuna şi potopul. Furtuna a acoperit pământul. Hoiturile au acoperit apa ca libelulele. În cea de a şaptea zi vijelia, care se zbătuse ca o femeie în durerile facerii, s-a potolit. Marea s-a liniştit, iar pământul a devenit neted ca un acoperiş.

Corabia s-a oprit în vârful Muntelui Nimuş, iar Atrahasis a tresărit. A dat drumul unui porumbel, însă porumbelul s-a întors pentru că nu a găsit nici o ramură pe care să poposească. Apoi a dat drumul unei rândunici, însă rândunica s-a întors pentru că nu a găsit nici o ramură pe care să poposească. Apoi a dat drumul unui corb. Corbul nu s-a mai întors. Aşa că Atrahasis cu familia şi cunoscuţii săi, cu păsările cerului, cu vitele şi vietăţile sălbatice ale ţinutului şi cu animalele stepei au coborât din corabie. Acolo, Atrahasis i-a adus lui Enki, zeul lui, o jertfă de mulţumire.

Însă Enlil, simţind mirosul sacrificiului şi văzând corabia, s-a înfuriat. Încă o dată, el a adunat sfatul zeilor: «Noi toţi ne-am legat printr-un jurământ. Nu trebuia să scape nici o vieţuitoare. Cum de-a putut un om să supravieţuiască acestei nenorociri?»

Enki înţeleptul a vorbit: «Eu am făcut-o, pentru a vă *înfrunta*! M-am încredinţat că viaţa va dăinui.»

Zeii au fost umiliţi de cuvintele lui Enki. Au plâns şi au regretat. Mami, moaşa zeilor, a strigat: «Cum am putut vorbi cu atâta răutate în Sfatul zeilor? Eu însămi i-am zămislit; aceşti oameni sunt ai mei.»

Astfel, Enlil şi Enki au ajuns la un compromis. «În loc să aducem potopul, mai bine să lăsăm leul să-i împuţineze pe oameni. În loc să aducem potopul, mai bine să lăsăm lupul să-i împuţineze pe oameni. În loc să aducem potopul, mai bine să lăsăm foametea să uşureze pământul. Să lăsăm războiul şi ciuma să se năpustească asupra lor.»

După înfăptuirea compromisului divin, Enki a coborât la corabie şi i-a luat pe Atrahasis şi pe soţia lui de mână. Apoi le-a atins frunţile şi a rostit:

«De acum înainte, acest bărbat şi această femeie vor fi asemenea nouă, zeilor.»“[1]

Dacă epopeea sumeriană antică a lui Atrahasis şi a potopului, alcătuită acum mai bine de 4.000 de ani, ne sună familiar, atunci aşa şi trebuie. Istorisirile despre potopuri care aduc sfârşitul lumii şi distrug întreaga omenire, cu excepţia câtorva norocoşi, fac parte dintre cele mai vechi şi mai răspândite mituri din istoria umanităţii. În anumite feluri, acest mit este chintesenţa „memoriei populare“ – fiind, în opinia multor savanţi, bazat pe o inundaţie catastrofică reală, care s-a produs cândva în trecutul îndepărtat. Variaţiuni indigene ale epopeii potopului se pot găsi în Egipt, în Babilon, în Grecia, în India, în Europa, în Asia de Est, în America de Nord şi de Sud şi în Australia. Cauzele potopului diferă în funcţie de cine relatează epopeea. Sunt scenarii diverse, zei diferiţi şi finaluri diferite – fiecare reflectând, prin rescrierea poveştii, cultura specifică şi religia povestitorului.

Eroul Atrahasis este cunoscut sub multe nume. În *Epopeea lui Ghilgameş* din Babilonul secolului al XII-lea î.Cr., el este numit Utnapiştim. În *Babyloniaka* grecului Berossus, compusă în secolul al III-lea î.Cr., numele său este Xisuthros, iar zeul sumerian Enki este înlocuit cu zeul grec Cronos. În Biblie, Atrahasis este numit Noe, iar Enki devine zeul ebraic *Iahve*. În Coran, îi avem pe Nuh şi Allah.

Indiferent însă de scenariu, cauză, erou sau zeu, se poate stabili că majoritatea acestor naraţiuni ale potopului au o singură sursă, şi anume cea compusă în întâia limbă scrisă a primii mari civilizaţii umane: Sumerul.

Revoluţia agricolă declanşată în jurul anilor 10.000 î.Cr. s-a extins rapid în toată Semiluna Fertilă, atingând apogeul în câmpiile aluvionare ale Mesopotamiei. Întinsă între râurile legendare ale creaţiei – Tigru şi Eufrat –, în Irakul şi Siria zilelor noastre, Mesopotamia (care în greacă înseamnă „aflat între două râuri“) se bucura de o climă temperată şi de inundaţii periodice care creau un mediu bogat în minerale, foarte potrivit pentru culturi agricole.

Încă din anii 9.000 î.Cr. existau în regiune arii agricole întinse care nu necesitau irigaţii, mai ales în sud, unde erau satele pescăreşti ce se aglomerau la întâlnirea celor două mari râuri, în dreptul gurii de vărsare în Golful Persic. În anii 7.000 î.Cr., cele mai multe specii comune de animale şi plante fuseseră deja domesticite, cu excepţia cailor şi cămilelor. Următorii două mii de ani au fost martorii unei mari expansiuni agricole, care s-a întins la vest până în Egipt şi la est până pe platoul iranian. Micile aglomerări de sate pescăreşti şi agricole au început să se unească formând primele proto-oraşe. Între anii 7.000 şi 6.500 î.Cr., la Çatalhöyük, în sudul

Anatoliei, a existat o aşezare agricolă de mari dimensiuni, formată din aproximativ o mie de gospodării care conviețuiau şi care se remarcă prin altarele lor migălos pictate, închinate unei zeiţe a fertilităţii. În jurul anilor 6.000 î.Cr., Mesopotamia a asistat la apariţia culturii Halaf, avansată în prelucrarea lutului. Aproximativ o mie de ani mai târziu, Halaf a cedat întâietatea culturală din regiune culturii Ubaid, care a pătruns adânc şi s-a răspândit în sudul Mesopotamiei, ajungând până în dreptul statelor moderne Bahrein şi Oman.

Nu zeii, ci cultura Ubaid a fost cea care – cândva în jurul anilor 5.000 î.Cr. – a secat mlaştinile şi a săpat canale în jurul Tigrului şi Eufratului, instituind astfel primul sistem de irigaţii din lume. Nimeni nu ştie precis când au început să fie cunoscuţi locuitorii Mesopotamiei de sud drept *sumerieni* şi nici dacă sumerienii şi ubaizii erau înrudiţi în vreun fel. Cuvântul *Sumer* este, de fapt, de origine akkadiană – o limbă semitică a cărei vorbire era larg răspândită în Mesopotamia. Termenul înseamnă „pământul regilor civilizaţi“. Sumerienii se numeau pe ei înşişi „poporul capetelor negre“. Însă indiferent de unde au venit şi cum au apărut, sumerienii şi-au consolidat în anii 4.500 î.Cr. dominaţia în Mesopotamia, prin crearea a ceea ce este considerat astăzi drept primul mare oraş al lumii – *Uruk*.

Din capitala Uruk, sumerienii au creat cea mai avansată civilizaţie pe care o cunoscuse vreodată lumea. Au inventat roata şi barca cu pânze. Au extins canalele de irigaţie la o scară uriaşă, pentru a permite cultivarea pământului pe tot timpul anului, . Agricultura extensivă i-a scăpat pe sumerieni de cele mai împovărătoare munci ale vieţii agricole, ceea ce a dus la înflorirea culturii şi a religiei, la crearea de capodopere artistice şi arhitecturale, la alcătuirea unor mitologii complexe, precum epopeea lui Atrahasis, dar şi la cea mai revoluţionară invenţie dintre toate – scrisul.

Scrisul schimbă totul. Dezvoltarea sa trasează linia de demarcaţie între preistorie şi istorie. Motivul principal pentru care Mesopotamia este cunoscută drept „leagănul civilizaţiei“ este că, la un moment dat, în cel de-al patrulea mileniu î.Cr., sumerienii au început să preseze nişte peniţe boante din stuf în cărămida udă, pentru a trasa nişte linii curbe distinctive, cunoscute astăzi drept *scriere cuneiformă* – o scriere care, pentru prima dată în istorie, le-a oferit oamenilor posibilitatea de a-şi consemna cele mai abstracte gânduri.[2]

Nu a trecut mult şi scrierea cuneiformă sumeriană a fost adoptată şi de alte limbi mesopotamiene, precum akkadiana, cu cele două dialecte ale sale, cel babilonian, din sud, care a devenit limba scrierilor literare şi a inscripţiilor, şi cel asirian, din nord, care era folosit mai ales în documente economice şi politice, însă dispărut după prăbuşirea Imperiului Asirian în secolul al VII-lea î.Cr. Limba akkadiană a supravieţuit vreme de trei milenii în Orientul Mijlociu într-o formă orală, dar a fost înlocuită complet de aramaică în secolul I î.Cr.[3]

Mulţumită scrierii cuneiforme, avem acum un tezaur întreg de arhive şi documente, de liste regale şi cronici ale marilor oraşe şi dinastii, de scrisori private care pun în lumină viaţa societăţii, precum şi documente administrative care prezintă mecanismele de funcţionare ale statului antic. Avem registre ale templelor, care detaliază diversele culte mesopotamiene. Şi cel mai spectaculos, avem o veritabilă bibliotecă de mituri şi legende uimitoare, de neuitat, care ne oferă un acces aproape neîngrădit la ceea ce este – fără discuţie – cel mai vechi şi mai influent sistem religios complex din câte au existat vreodată.

Sumerienii nu au fost singura civilizaţie neolitică cu o religie sofisticată; probabil că nu au fost nici măcar primii. Ei au fost însă primii care au scris despre ea, iar acest lucru a contat cel mai mult, nu doar pentru că a făcut posibilă răspândirea acestor idei religioase în toată regiunea, ci pentru că – odată cu inventarea scrisului – imboldul de a umaniza divinul, un imbold adânc înrădăcinat în procesele noastre cognitive şi exprimat într-o formă crudă la Göbekli Tepe, *s-a concretizat*. Faptul de a scrie despre zei, de a trebui să descrii în cuvinte felul de a fi al zeilor nu doar că a transformat modul în care erau văzuţi zeii; a făcut ca dorinţa noastră inconştientă de a-i concepe pe zei după chipul şi asemănarea noastră să devină conştientă şi explicită. Aceasta pentru că, atunci când scriem despre zei, când îi plasăm într-o naraţiune mitică la începutul creaţiei sau în mijlocul dezbaterii despre un potop apocaliptic, nu ne putem abţine să ne imaginăm că zeii gândesc şi acţionează aşa cum noi înşine am gândi şi am acţiona. Noi sădim în ei propriile însuşiri şi emoţii; le conferim voinţa şi motivaţiile noastre.

Chiar cuvintele pe care le alegem pentru a-i descrie pe zei influenţează modul în care înţelegem natura lor, personalitatea şi chiar forma fizică pe care o au. De exemplu, în sumeriană cuvântul echivalent pentru „zeu“ este *ilu* care înseamnă „persoană înaltă“, ceea ce a influenţat modul în care zeii erau mereu înfăţişaţi în scrierile sumeriene – fiinţe înalte, care aveau trupuri

omeneşti, purtau haine omeneşti, exprimau emoţii omeneşti şi trădau personalităţi omeneşti. Zeii sumerieni se năşteau din mame care îi alăptau când erau mici. Aveau taţi cu care intrau în conflict când creşteau. Se îndrăgosteau şi se căsătoreau. Făceau sex şi procreau. Trăiau în case alături de familiile lor şi aveau rude cu care formau gigantice clanuri celeste. Mâncau, beau şi se plângeau de muncă. Se certau şi se luptau unii cu alţii. Ocazional, fiind răniţi, mai şi mureau. Erau, în sensul cel mai propriu, *umani*.

După cum demonstrează răspândirea pe scară largă a epopeii lui Atrahasis, miturile germinate pe pământul dintre cele două râuri au rodit repede mlădiţe în Europa şi Africa de Nord. Au înmugurit în Munţii Caucaz şi peste Marea Egee. Au înflorit în sistemele religioase din Egipt şi Grecia, din India şi din Persia. Au ajuns la maturitatea deplină în paginile Bibliei şi ale Coranului, în care cuvântul sumerian *ilu* a fost transcris ca *Elohim* în ebraică şi ca *Allah* în arabă. Astfel, pretutindeni unde s-au răspândit miturile mesopotamienilor, s-a răspândit şi percepţia mesopotamiană despre zei ca „persoane înalte“[4].

Mesopotamienii erau *politeişti*, ceea ce înseamnă că venerau mai mulţi zei în acelaşi timp. Panteonul mesopotamian conţinea peste trei mii de zeităţi. Între acestea se număra Aya, zeiţa luminii şi soţia lui Şamaş, zeul soarelui; Damu, tămăduitorul şi Girra, zeul focului şi al prelucrării metalelor; Sin, puternicul zeu al lunii; Enki, înţeleptul, care împreună cu Enlil, „poruncitorul destinelor“ şi cu An (sau Anu), zeul cerului, formau treimea celor mai importante zeităţi din panteonul mesopotamian timpuriu. Erau atât de mulţi zei în Mesopotamia, încât scribii antici erau nevoiţi să alcătuiască liste complexe „de zei“ pentru a le ţine socoteala.[5]

Când au inventat mesopotamienii toate aceste zeităţi este greu de spus. Călătoria spirituală pe care a făcut-o omenirea timp de 9.000 de ani, de la coloanele umanoide fără chip de la Göbekli Tepe până la zeităţile personificate şi vibrante ale Mesopotamiei, este umbrită de lipsa dovezilor materiale. Cu toate acestea, o serie remarcabilă de dovezi descoperite la Ierihon – unul dintre cele mai vechi oraşe ale lumii şi precursorul marilor oraşe-stat din Mesopotamia –, au aruncat o anumită lumină asupra acestei etape intermediare din spiritualitatea umană.

În 1953, pe când supraveghea unele săpături la Tell es-Sultan – undeva în vecinătatea oraşului antic Ierihon – celebrul arheolog britanic Dame

Kathleen Kenyon a descoperit calota netedă a ceea ce părea a fi un craniu omenesc intact, ivindu-se din situl unde săpa. Când a exhumat craniul, ea a fost uimită să descopere că era îmbrăcat în ipsos. Trăsăturile faciale fuseseră atât de bine reconstituite în lut, încât părea viu. În interiorul orbitelor oculare goale erau două cochilii deschise la culoare, sidefii. Craniul fusese separat de restul corpului şi fusese reînhumat dedesubtul unei locuinţe private. Continuarea săpăturilor a scos la iveală încă şase cranii asemănătoare, toate îngropate sub aceeaşi casă şi datând din anii 8.000–6.000 î.Cr.

După descoperirea făcută de Keynon la Ierihon, au urmat şi alte descoperiri similare de cranii îngropate sub podele sau vetre, sub paturi sau platforme, în locuinţe private şi răspândite pe arii largi, de la ‘Ain Ghazal în Iordania până la Tell Ramad şi Byblos, în Siria, şi Çatalhöyük, în Turcia. Craniile erau adesea înconjurate de bijuterii şi arme atent aranjate – grupate fie într-un cerc strâns şi orientate spre interior, fie orientate spre exterior, dar într-o singură direcţie.[6]

Ştim că popoarele neolitice considerau capul (de fapt creierul) drept sediu al sufletului, motiv pentru care adunau şi conservau frecvent cranii umane. Însă prezenţa acestor depozite mari de cranii îngropate sub case, în ceea ce par a fi, ca intenţie şi scopuri, nişte altare private, pare să indice apariţia, în zorii Erei Neolitice, a *manismului* – o credinţă care este numită popular şi „cultul strămoşilor“.

Aşa cum am văzut deja, venerarea strămoşilor poate fi urmărită până în Epoca Paleolitică şi este rezultatul credinţei animiste că sufletele morţilor continuă să existe în lume ca spirite. Însă, odată cu naşterea agriculturii, cultul strămoşilor devine mai complex şi mai pronunţat. Pământul în care sunt îngropaţi morţii este acum solul pe care se bazează subzistenţa noastră. Devine, prin urmare, logic ca eforturile spirituale să se concentreze asupra celor morţi de curând, în speranţa că aceştia vor interveni pe lângă forţele naturii în favoarea celor vii, ajutând la ocrotirea recoltei sau la menţinerea sănătăţii şi a viabilităţii turmelor de animale. Pe măsură ce trece timpul însă, unii dintre aceşti strămoşi sunt transformaţi în zeităţi – mai potrivite pentru a interveni pe lângă forţele naturii decât oamenii –, iar într-un târziu, omul intermediar, aşa cum era el înţeles în vechime, este eliminat complet, fiind divinizate în locul lui chiar forţele naturii.

Craniu uman acoperit în ipsos, descoperit la Ierihon. *Jononmac46 / CC-BY-SA-3.0 / Wikimedia Commons*

Această teorie se sprijină pe faptul că mulţi dintre zeii mesopotamieni şi-au început existenţa ca o divinizare a elementelor naturale. An era atât zeul cerului, *cât şi cerul însuşi*. Şamaş era atât zeul soarelui, *cât şi soarele însuşi*. Poate că motivul pentru care mesopotamienii i-au personalizat pe zei şi i-au transformat treptat într-un panteon de zeităţi individuale, fiecare cu sfera sa proprie de influenţă – fie ea terestră, culturală sau cosmică – şi fiecare cu o funcţie specifică în viaţa închinătorilor lor, a fost reprezentat, cel puţin în parte, de nevoia de a stăpâni mai bine forţele naturale, de a la controla şi de a le influenţa. De aici până la naşterea „persoanelor înalte“ s-a ajuns când i s-a dat fiecărui zeu o personalitate anume, un set de trăsături umane şi o formă distinctă.

Majoritatea zeilor importanţi ai Mesopotamiei erau legaţi de câte un oraş-stat: Enlil stătea în oraşul Nippur, Sin în oraşul Ur, Inanna în Uruk etc. Şi, deşi fiecare oraş-stat avea propriul templu, acesta nu era atât un loc de închinare, cât era reşedinţa terestră a zeilor. Fiecare templu era gândit – la propriu – ca o a doua casă a zeului, adică un fel de casă de vacanţă, înzestrată cu grădini, pereţi, uşi şi garduri, în care zeii se puteau muta din reşedinţele lor celeste şi trăi împreună cu oamenii pe pământ. Templele erau construite, de obicei, sub forma unor structuri în trepte, numite *zigurate* – nişte turnuri piramidale rectangulare, construite din blocuri de argilă arsă, care reprezintă emblema arhitecturii mesopotamiene. Însă, spre deosebire de piramidele egiptene de mai târziu, templele mesopotamiene erau structuri solide, pline, stratificate în etaje tot mai înguste, asemenea unor

scări pe care zeii se puteau deplasa în sus şi în jos, între cer şi pământ. Iar în vârf aveau o mică încăpere în care zeii se puteau odihni.7

Apariţia unui zeu într-o astfel de încăpere era marcată prin prezenţa unui idol sculptat după chipul şi asemănarea zeului. Folosirea idolilor nu a fost o invenţie mesopotamiană. Ca *în cazul* cultului strămoşilor, sculptarea idolilor cu scopul de a reprezenta spirite sau zei provine din Epoca Paleolitică. Zeci de idoli – cei mai mulţi dintre ei înfăţişând femei însărcinate, cu abdomene rotunjite şi dilatate, care se bombează sub nişte sâni voluminoşi – au fost descoperiţi în mai multe situri paleolitice din Europa şi Asia.[8]

În Mesopotamia, eficienţa sculpturii şi modelării a făcut ca folosirea idolilor în devoţiunile publice să fie mult mai comună şi mai răspândită decât în alte părţi. În fiecare zi, un preot sau o preoteasă – aceasta în funcţie de sexul zeului – intra în încăperea din templu pentru a spăla, îmbrăca şi hrăni idolul, pentru a-l unge cu parfumuri şi a-l tămâia, pentru a-l înfrumuseţa cu produse cosmetice şi pentru a-l scoate la plimbare sau într-o vizită la ceilalţi zei din templele învecinate, la anumite ocazii speciale. Doar în asemenea momente puteau masele să îşi vadă zeii; laicilor nu li se permitea să intre în temple, ceea ce înseamnă că nu exista un acces direct la zeităţile care sălăşluiau înăuntru.

Cu toate acestea, nici un mesopotamian nu credea că micuţul idol pe care preotul îl ridica în aer era un zeu *propriu-zis*. Aceasta este o neînţelegere crasă a expresiei „venerarea idolilor“. Popoarele străvechi nu venerau dale de piatră; ele venerau spiritele care locuiau înăuntrul lor. Idolul nu era el însuşi un zeu, ci era *impregnat* de zeu. Se credea că zeul prindea formă în interiorul idolului.

De aici s-a născut şi ideea că atunci când spiritul uneia dintre „persoanele înalte“ intra într-un idol, idolul devenea corpul spiritului respectiv. El reflecta înfăţişarea fizică a zeului pe pământ. Cu alte cuvinte, deşi nici un mesopotamian nu credea că idolul era zeul însuşi, cei mai mulţi acceptau cu uşurinţă ideea că idolul *arăta precum zeul*.[9]

Aceasta este o idee complexă, dar şi extraordinar de importantă. Dacă, scriind despre un zeu, noi îi atribuim în mod instinctiv emoţii şi motivaţii umane, atunci, la fel, când vizualizăm un zeu – când sculptăm cu măiestrie un idol cu chipul zeului sau pictăm zeul pe un vitraliu – noi îi evocăm în mod instinctiv forma umană. Îi putem ataşa formei respective aripi, precum are Enlil, sau flăcări care se ridică peste umeri, precum are Şamaş. Putem chiar să exagerăm dimensiunile zeului sau să-i atribuim mai multe mâini şi

picioare. Asemenea înfloriri nu fac însă decât să creeze acel element *contraintuitiv în sens minimal*, care este necesar pentru a ne asigura că zeul nu va fi uitat, ci va fi transmis cu succes mai departe (să ne amintim de copacul vorbitor al Evei). Dacă diminuăm aceste înfloriturii supranaturale, ceea ce obţinem nu este o forţă eterată a naturii, ci o fiinţă omenească cu puteri supraomeneşti.

Zeităţi mesopotamiene pe sigiliul Adda: Iştar (cu aripi), Şamaş (ridicându-se cu o sabie în mână) şi Enki. *Copyright © The Trustees of the British Museum. All rights reserved.*

Exemplul Egiptului – urmaşul civilizaţional al Mesopotamiei – este foarte instructiv în această privinţă. La începuturile istoriei egiptene, în perioada cunoscută drept predinastică (cca 5.000–3.000 î.Cr.), egiptenii erau animişti puri; credeau că toate fiinţele sunt animate de o forţă divină unică, ce impregna întregul univers. Această forţă se manifesta într-o oarecare măsură în zei şi în spirite, însă ca atare era amorfă – adică fără formă, fără substanţă sau voinţă. Odată cu inventarea scrierii hieroglifice egiptene însă, cândva în jurul anilor 3.300 î.Cr. – adică nu mult după şi probabil sub influenţa apariţiei scrierii cuneiforme sumeriene –, a apărut şi nevoia de a concepe această forţă abstractă într-un mod mai concret. Era nevoie ca ea să fie vizualizată pentru a putea fi gravată pe pereţii templelor sau pentru a putea fi desenată în cerneală pe foi de papirus. Trebuia să fie reală şi recognoscibilă în relaţia ei cu lumea pentru a putea fi înţeleasă şi strunită. La fel ca în Mesopotamia, această forţă divină abstractă a primit, în cele din urmă, o formă umană şi în Egipt. La începuturile Regatului Vechi (cca 2686–2181 î.Cr.), panteonul egiptean de zeităţi umanizate era deja complet format, iar religia Egiptului antic era deja ferm instituită.[10]

Spre deosebire de Mesopotamia, zeii Egiptului erau reprezentaţi de obicei în maniere variate – ca oameni sau ca animale sau, de cele mai multe

ori, ca o combinaţie între cele două. Astfel, Hathor, zeiţa egipteană a muzicii, dansului şi fertilităţii, putea să fie: o vacă purtând un colier de femeie, un hibrid vacă-femeie sau o femeie cu urechi de vacă, acoperite cu păr, care îi ieşeau din părţile laterale ale capului. La fel, Anubis, zeul mumificării şi protectorul morţilor, putea fi un şacal sau un bărbat cu cap de şacal.

Aceste înfloriri nu doar că furnizau acele proprietăţi contraintuitive în sens minimal, care erau necesare pentru a-i face pe zei memorabili, ci le permiteau egiptenilor să gestioneze şi să manipuleze chiar funcţia simbolică a zeului. Anubis era înfăţişat ca un bărbat cu cap de şacal, pentru că şacalul era un animal necrofag, cunoscut pentru faptul că dezgropa şi devora cadavrele din deşert. Pentru că îl reprezentau pe protectorul mormintelor ca un şacal cu formă umană, egiptenii încercau să controleze ceea ce ei percepeau drept o forţă de temut a naturii, o forţă care avea puterea să perturbe practicile funerare care erau vitale pentru spiritualitatea egipteană antică.[11]

Cu toate acestea, indiferent de forma pe care o luau, zeii Egiptului erau – ca şi zeii din Mesopotamia – descrişi fără excepţie în termeni umani: cu impulsuri umane, cu dorinţe umane şi cu instincte umane. Şi dacă se întâmpla ca zeii să fie portretizaţi în arta şi literatura egipteană ca animale, ei aveau totuşi trăsături şi comportamente umane şi erau descrişi ca participând la activităţi umane. Mâncau, beau şi dormeau precum oamenii. Se certau între ei şi se luptau pornind de la mici gelozii. Aveau probleme de familie. Aveau stări bune şi rele. Puteau fi atoateştiutori sau pur şi simplu proşti.

O mie de ani mai târziu, dar, de data aceasta în rândul grupului de triburi oarecum înrudite, pe care oamenii de ştiinţă le numesc indo-europene – o denumire menită să evidenţieze influenţa acestor triburi în modelarea limbilor Europei şi Orientului Apropiat –, procesul s-a repetat aproape la fel. Se pare că nu mai târziu de 5.000 î.Cr., indo-europenii au pornit din ţara lor de baştină (aflată probabil undeva în vecinătatea Caucazului, dar acest lucru este contestat) într-o serie de migraţii, împrăştiindu-se către est spre Marea Caspică şi platoul iranian, către sud spre Marea Neagră, Anatolia şi Grecia, şi spre vest, către Marea Baltică şi Europa. Pe măsură ce s-au stabilit în noile ţinuturi şi s-au amestecat cu populaţiile indigene sau le-au cucerit, indo-europenii au lăsat o amprentă profundă asupra tradiţiilor religioase din acea vastă regiune – este vorba de panteonul ierarhic al

cultelor canaanite; de spiritismul naturii la celţi; de sistemele de caste de inspiraţie religioasă din India; de practicile extrem de ritualiste din Iranul antic; de miturile eleniste ale lui Homer şi Hesiod; de idealurile filozofice ale lui Platon şi Aristotel – cu alte cuvinte, de peisajul spiritual în care au apărut iudaismul, creştinismul şi islamul.[12]

Panteonul zeilor indo-europeni s-a constituit asemenea celui mesopotamian şi egiptean, prin divinizarea forţelor naturii – Dyeus era zeul cerului; Agni, zeul focului; Indra era zeul soarelui; Varuna, zeul apelor primordiale şi aşa mai departe. Însă atunci când au fost descrişi pentru prima dată în Rig Veda – cel mai vechi text sacru al Indiei, scris în sanscrită, în jurul anilor 1.500 î.Cr. –, aceşti zei şi-au pierdut naturile aeriene şi au preluat calităţi şi înfăţişări umane specifice, aşa cum s-a întâmplat în Mesopotamia şi Egipt. Iar când, în secolele care au urmat, aceste portrete Vedice s-au materializat în idolii vibranţi ai religiozităţii hinduse, transformarea zeităţilor indo-europene din natură divinizată în zei umanizaţi a fost una completă: Indra avea pielea galbenă, părul şi barba blondă şi era îmbrăcat în veşminte parfumate; Agni avea două feţe şi multe mâini şi picioare; Varuna era strălucitor şi călărea pe spinarea unui crocodil.[13]

Cu cât s-au obişnuit să vadă tot mai multe imagini ale zeilor în temple şi altare publice, cu cât au auzit mai multe povestiri şi legende la festivaluri şi ceremonii publice, cu atât oamenilor din toate aceste civilizaţii le-a fost mai uşor să personifice forţele abstracte ale naturii, care fuseseră venerate înainte de strămoşii lor. La fel cum inventarea tiparului a făcut ca ideile să ajungă mai uşor la mulţime, tot aşa producţia în masă de idoli individualizaţi şi abilităţile tehnologice crescânde de a-i fabrica au făcut ca zeii să pară tot mai umanizaţi – până când, în Grecia antică, ei au devenit mult prea umani pentru a mai fi luaţi în serios ca zei.

Istoria Greciei nu începe cu marile epopei ale lui Homer şi Hesiod, care ne-au oferit poate cea mai completă imagine posibilă a pietăţii şi a personalităţii unei civilizaţii antice. Istoria ei începe de fapt în Epoca Mijlocie a Bronzului, în jurul anilor 1.600 î.Cr., cu o civilizaţie enigmatică de navigatori cunoscuţi drept micenieni. Civilizaţia micenianã, ca primă civilizaţie colonizatoare a Mării Egee, a revărsat asupra insulelor greceşti multe dintre darurile pe care le datorăm astăzi Greciei antice, între care este posibil să se numere şi alfabetul clasic grec.[14]

Micenienii le-au împrumutat grecilor mulţi dintre zeii lor, între aceştia evidenţiindu-se Poseidon, zeul mării, care este posibil să fi fost zeul suprem al panteonului micenian (Zeus, zeitate marţială, a fost derivat din zeul indo-european al cerului, Dyeus, şi pare să fi acces în vârful panteonului grec mult mai târziu). Fiind o divinizare a apelor primordiale, Poseidon a fost legat în mod natural de Zeiţa Pământului, Gaia, care era o altă zeitate micenian majoră (numele Poseidon înseamnă „soţul Pământului“). Deloc surprinzător, micenienii au divinizat şi vântul, acesta fiind un element natural, la fel de însemnat pentru viaţa spirituală a navigatorilor, precum erau apa şi pământul. Şi alte zeităţi familiare nouă – precum Atena şi Hera – erau cunoscute micenienilor, ele părând să îşi fi început existenţa tot ca divinizări ale lumii naturale: Atena ca zeitate solară, iar Hera ca zeitate a aerului.

Deja în epopeile greceşti aceste zeităţi au încetat să mai fie personificarea forţelor naturii, reprezentând în schimb divinizarea unei varietăţi de atribute umane: Atena era zeiţa înţelepciunii; Hera era zeiţa iubirii materne. Şi, cu toate că, la început, panteonul grec a inclus zeci de zeităţi diferite – fiecare cu o origine şi o funcţie anume –, în scrierile de mai târziu, ale lui Homer şi Hesiod, numărul lor a fost redus la doisprezece zei principali cunoscuţi drept *olimpieni* şi înfăţişaţi de greci drept membrii unei familii numeroase.

În imaginarul grec, Muntele Olimp nu era doar reşedinţa zeilor care domneau peste oameni; era şi locuinţa unei familii divine disfuncţionale, ai cărei membri erau angajaţi cu toţii în aceeaşi dramă cosmică, precum personajele unei telenovele care se strecoară mereu unele în firele narative ale celorlalte. Personajele erau Zeus, patriarhul, tatăl zeilor şi al oamenilor; Hera, pe care grecii au transformat-o în sora şi soţia lui Zeus; şi primul lor născut, Ares, zeul războiului. Mai erau şi cei doi fraţi ai lui Zeus: Poseidon, detronat din vârful panteonului micenian, alături de Hades, zeul lumii de dedesubt, dar şi o a doua soră, Demetra, zeiţa agriculturii. La aceştia se adăugau: cel de-al doilea fiu al lui Zeus, Hermes, pe care acesta l-a conceput cu zeiţa Maya; cei doi fii gemeni ai săi, Apollo şi Artemis, născuţi în urma întâlnirii lui Zeus cu zeiţa Leto; Dionysos, zeul vinului şi al extazului, pe care Zeus l-a procreat cu o muritoare; Atena care, în evoluţia ei din zeiţă micenian în zeiţă greacă, a devenit fiica lui Zeus, născută direct din capul lui, după ce acesta şi-a înghiţit soţia însărcinată, Metis; şi copilul preferat al lui Zeus, Afrodita, zeiţa dragostei şi a sexului.

Şi zeii egiptenilor antici formau o familie, modelată de relaţiile dintre cei mai iubiţi zei ai Egiptului: Osiris, Isis (sora şi soţia lui Osiris) şi Horus, bravul lor fiu cu cap de şoim. Grecii au perfecţionat însă conceptul familiei divine. Şi în fond, de ce nu? Ce altă cale mai bună de a stabili relaţii cu zeii dacă nu aceasta? Aşa, când ne rugăm zeilor pentru a primi ajutor în vremea necazurilor noastre, avem cel puţin certitudinea că ei ne înţeleg. Ne înţeleg nenorocirile şi mâhnirile şi le pot aborda ca şi cum ar fi ale lor. Aşa cum scrie Barbara Graziosi în cartea ei esenţială *The Gods of Olympus* (*Zeii Olimpului*), „zeii greci ne sunt familiari pentru că ei sunt, foarte simplu, o familie“[15].

Însă pentru unii greci tocmai aceasta era problema. Zeii despre care scriau poeţii din Grecia antică erau nedemni din punct de vedere moral, iar isprăvile lor prea ruşinoase şi preocupările lor *prea umane* ca ei să mai poată impune respect ca zei. Cum să mai respecte cineva un zeu precum Zeus, care nu făcea decât să aplaneze disputele mărunte dintre soţiile şi copiii lui sau să se furişeze de pe Muntele Olimp pentru a avea aventuri cu diverse zeiţe, femei pământene şi tinerei?

Împins până la extrema sa logică, imboldul de a-i înfăţişa pe zei în termeni tot mai umani poate părea prostesc. Una este să îi atribuim unei zeităţi trăsături umane. Cu totul altceva este să îi înzestrăm pe zei cu gama completă a emoţiilor omeneşti – devenite atât de vibrante şi pline de viaţă în literatura greacă. Chiar se cuvine să ne închipuim că aceste fiinţe supreme se comportă precum în miturile homerice – adulterini, hoţi, geloşi, păcătoşi, fiinţe uşor de înşelat şi pe deplin coruptibile, care se întâmplă, pur şi simplu, să fie nemuritoare?

Consiliul zeilor de Rafael şi şcoala sa, Loggia di Psiche din Villa Farnesina, Roma (cca 1517–1518 d.Cr.) *Wikimedia Commons*

Dar, în timp încercau s-o scoată la capăt cu spinoasa problemă a umanizării efective a zeilor în literatura lor, grecii ridicau obiecţii similare şi la adresa idolilor, din ce în ce mai mult umanizaţi, care le umpleau templele. Cele mai timpurii forme de manifestare a zeităţilor greceşti nu au fost statuile eroice pe care ne-am obişnuit să le vedem în muzee, ci reprezentări abstracte, realizate din blocuri de lemn sau din piatră, fără formă şi menite să exprime spiritul zeului, nu aspectul lui fizic. Hera, de pildă, era reprezentată în oraşul port Argos sub forma unei coloane, iar pe insula Samos, sub forma unei scânduri de lemn. Atena era venerată la început sub forma unei bucăţi netede din lemn de măslin, care era spălat şi împodobit, învelit în veşminte şi îngrijit atent de un grup de preotese.[16]

Când meşteşugarul grec Fidias sculpta în fildeş şi aur statuia magnifică a Atenei – cea mai celebră şi mai cunoscută statuie de cult din toate insulele greceşti – înfăţişarea zeiţei, cu un scut în mână şi cu un coif purtând imaginea unui sfinx pe frunte, devenise deja forma principală sub care zeiţa era recunoscută şi venerată. Printr-un proces similar au trecut şi imaginea Herei, a lui Poseidon şi, de fapt, a tuturor marilor zei ai Greciei.[17]

La fel ca descrierea prea elaborată a zeilor din literatura greacă, meşteşugul avansat al sculptorilor greci şi îndemânarea lor în reprezentarea zeilor într-o formă atât de realist umană au provocat un val de îndoială cu privire la natura – şi chiar la existenţa – întregului panteon grec. Pot zeii să

se semene atât de mult cu oamenii? Şi, mai mult, nu cu orice fel de oameni, ci cu etnici greci, cu bărbi stufoase, cu păr cârlionţat, nas ascuţit şi acvilin? Cum se poate ca zeii nemuritori şi universali, responsabili pentru întreaga creaţie şi pentru tot ce este în ea, să arate aidoma unui falnic negustor de peşte din Creta?

Procesul atât de reuşit de umanizare a zeilor, atât în scris, cât şi în marmură, a scos la iveală, pentru mulţi greci, o eroare logică, sădită adânc în dorinţa înnăscută de a-i face pe zei după chipul şi asemănarea noastră. Xenofan din Colofon[18], unul dintre cei mai vechi critici cunoscuţi ai religiei greceşti, a rezumat problema în felul următor: „Dacă şi caii şi boii şi leii ar avea mâini“, scria el, „caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, iar boii asemenea boilor.“[3]

3. Xenofan din Colofon fr. (B) 15 (Clement Alexandrinul, *Stromate*, V, 110), trad. D.M. Pippidi, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, coord. Adelina Piatkowski şi Ion Banu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 197.

Xenofan nu a fost singurul care a pus la îndoială această premisă construită în zeci de mii de ani de spiritualitate umană, care merge înapoi până la Göbekli Tepe, până la imaginea Vrăjitorului gravată pe peretele Peşterii Volp, ca să ajungă până la originile imboldului religios *însuşi.* Numeroşi alţi gânditori greci – Thales din Milet, Heraclit din Efes, Platon şi Pitagora, pentru a numi doar câţiva – au urmărit la rândul lor să revizuiască natura fundamentală a zeilor. Aceşti greci îşi doreau altceva de la zeii lor, nu simpla familiaritate. Ei năzuiau la o religie încadrată nu de abuzurile insipide ale lui Zeus şi ale familiei lui, ci de ideea unui zeu complet *neuman*, atât în aparenţă, cât şi în natură – a zeului ca principiu unificator care ordonează întreaga creaţie: neschimbător şi neschimbat, necorporal şi, mai presus de toate, *unic*.

„Un singur zeu“, scria Xenofan. „Nici în formă, nici în gând asemenea muritorilor.“[19]

Pentru Xenofan, dar şi pentru ceilalţi greci luminaţi, credinţa într-un „singur zeu“ se baza mai puţin pe un argument teologic şi mai mult pe ideea că lumea naturală era unică şi imuabilă. Iar dacă natura era unul, atunci şi zeul – „*Mintea* care a format şi a creat toate lucrurile“, aşa cum spunea Thales – trebuia să fie unul. Această idee a apărut din nevoia grecilor de simplitate matematică: dacă *unu* este originea tuturor numerelor şi este esenţa unităţii matematice – *monada* după cum au numit-o pitagoreicii –,

atunci şi zeul trebuie să fie unul. Această idee a fost determinată şi de felul în care înţelegeau grecii adevărul: dacă Platon avea dreptate că Adevărul – în forma lui ideală şi eternă – este unul, atunci şi zeul trebuia să fie unul.

În năzuinţa lor după un „zeu unic“, aceşti gânditori greci au încercat să redefinească zeul ca substanţă pură, ca realitate fundamentală care impregnează întreaga creaţie. Au urmărit să suprime, în mod deliberat, dorinţa de a umaniza divinul, în favoarea unei concepţii mult mai simple şi mai animiste despre divinitate – şi anume un zeu *dezumanizat*, fără formă, fără corp, fără personalitate sau voinţă; un zeu pe care, aşa cum vom vedea, doar puţini au fost interesaţi să-l venereze, nu doar în Grecia, ci şi în celelalte părţi ale lumii.

CAPITOLUL VI
MARELE ZEU

„Faraonul eretic“, cunoscut în istorie drept Akhenaton, se numea, de fapt, Amenhotep. A fost al patrulea din familia sa care a purtat acest nume şi al zecelea faraon al Dinastiei a XVIII-a, o descendenţă care a inaugurat Regatul Nou (cca 1570–1070 î.Cr.), adică acea perioadă de pace şi prosperitate care a propulsat Egiptul antic către apogeul său cultural şi politic.

Akhenaton, a cărui domnie a început în jurul anului 1353 î.Cr., a fost, după toate mărturiile, un faraon cu o înfăţişare bizară. Înalt, cu membre alungite, cu faţa îngustă, mandibula ascuţită şi ochii trişti, Akhenaton este o prezenţă fizică stranie în statuile şi basoreliefurile care au dăinuit peste veacuri, iar savanţii nu ştiu exact cum să o interpreteze. În unele statui este sculptat cu o formă sinuoasă, aproape androgină; în altele, are sâni pronunţaţi şi coapse feminine – trăsături care trebuie să fi fost la fel de ciudate şi de scandaloase pentru egiptenii antici, pe cât sunt pentru privitorul modern. În reliefurile în care faraonul este portretizat împreună cu celebra sa soţie, regina Nefertiti, este greu de spus cine este cine.[1]

Particularităţile lui Akhenaton nu se opresc la înfăţişarea lui fizică. Încă de tânăr, el pare să fi arătat ceva ce nu poate fi descris decât ca o devoţiune neobişnuită faţă de soare. Venerarea soarelui fusese dintotdeauna o parte integrantă a spiritualităţii egiptene. Ca şi mesopotamienii înaintea lor, egiptenii antici divinizau soarele, conferindu-i un loc elevat în Marea Eneadă a celor nouă zei originari ai creaţiei. Zeul soarelui era cunoscut acolo drept Şu. Însă egiptenii venerau soarele în multe alte încarnări, cea mai populară dintre ele fiind zeul *Ra* (pronunţat „rei“), divinitatea locală a oraşului sudic numit de greci Heliopolis sau Cetatea Soarelui (*re* este de asemenea cuvântul egiptean standard pentru „soare“).[2]

La începutul Dinastiei a XVIII-a, pe când Egiptul îşi extindea cu rapiditate graniţele înghiţind noi teritorii, era nevoie de o divinitate universală care să ţină pasul cu ambiţiile imperiale. În timpul acestei epoci, zeul Ra – care domina regiunea sudică a imperiului – a fost contopit cu zeul cunoscut drept Amon – divinitatea locală a oraşului-capitală Teba, din

nordul Egiptului. Împreună, aceşti doi zei au devenit unul nou, o divinitate naţională atotputernică denumită *Amon-Ra* („Amon care este Ra“).[3]

Când Akhenaton a devenit faraon, adică aproape 200 de ani mai târziu, Amon-Ra fusese deja promovat la cârma panteonului egiptean. Era cunoscut drept regele zeilor nu doar în Egipt, ci în toate statele vasale şi în toate teritoriile colonizate. Sistemul complex de temple de la Karnak – din Teba – închinat lui Amon-Ra era cel mai împodobit din tot teritoriul, iar preoţimea sa era cea mai bogată şi mai influentă din Egipt.[4]

Însă Akhenaton nu a arătat niciodată prea multă devoţiune faţă de Ra, în ciuda originilor solare ale zeului. Tânărul faraon venera soarele într-o formă cu totul şi cu totul diferită – şi anume venera o divinitate străveche şi relativ obscură, cunoscută drept *Aton* sau Discul Soarelui, sfera orbitoare de pe cer, ale cărei raze se spunea că se revarsă peste toţi oamenii din toate colţurile lumii. *Aton* era deja o divinitate importantă în familia lui Akhenaton; tatăl său, Amenhotep III, fusese asociat cu zeul, atât în timpul vieţii, cât şi după moartea sa. Însă relaţia lui Akhenaton cu zeul său a fost una aparte; a fost o relaţie *personală*. Akhenaton pretindea că „l-a găsit pe Aton“. Imnurile închinate de el zeului lui descriu ceea ce poate fi considerată o experienţă de convertire – o *teofanie* sau o manifestare vizibilă a zeului, în care Aton îi vorbeşte acestuia şi îşi dezvăluie natura. Această experienţă a lăsat o urmă de neşters pentru Akhenaton. Căci, la scurt timp după ascensiunea sa pe tronul Egiptului şi la porunca zeului său, Akhenaton, l-a transformat pe Aton, cu de la sine putere, dintr-o divinitate minoră – despre care egiptenii trebuie să fi avut doar o cunoaştere nominală – în zeul principal al panteonului egiptean, iar apoi, la doar câţiva ani distanţă, în singurul zeu al universului. „Aton cel viu, nu există altul decât el!“ a decretat tânărul faraon.[5]

Nu era ceva neobişnuit ca un faraon să favorizeze un anumit zeu în detrimentul celorlalţi zei, de pildă prin canalizarea resurselor către templul zeului respectiv sau prin angajarea unui număr mai mare de preoţi care să se ocupe de nevoile zeului. Însă venerarea exclusivă a unui singur zeu era ceva fără precedent în Egipt, iar negarea existenţei celorlalţi zei era ceva de neînchipuit. Însă tocmai acest lucru îl propunea Akhenaton prin venerarea lui Aton. Şi ca urmare, tânărul faraon din Dinastia a XVIII-a a Regatului Nou din Egiptul antic a devenit primul *monoteist* din întreaga istorie cunoscută a lumii.

Revoluţia monoteistă a lui Akhenaton nu s-a produs dintr-odată. Mai întâi, el şi-a schimbat numele din Amenhotep IV în Akhenaton I: din „Amon este mulţumit“ în „Cel care este plăcut de Aton“[4]. Apoi a abandonat sediul tradiţional al puterii dinastice de la Teba, unde se afla şi templul lui Amon-Ra din Karnak, mutând capitala imperială într-o regiune subdezvoltată şi foarte puţin populată din Egipt, care îi fusese revelată de Aton. A denumit noul oraş Akhet-Aton („Orizontul-lui-Aton“), cunoscut astăzi drept Tell al-Amarna. De acolo, a demarat în tot Egiptul un proiect masiv de construcţie a templelor închinate lui Aton. Chiar dacă a lăsat să pălească şi să decadă templele altor zei, din cauza lipsei resurselor – precum templul din Karnak al lui Amon-Ra –, în această etapă a mişcării sale el nu a persecutat în mod activ venerarea altor zei.

4. *Cf*. Mircea Eliade şi Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 147.

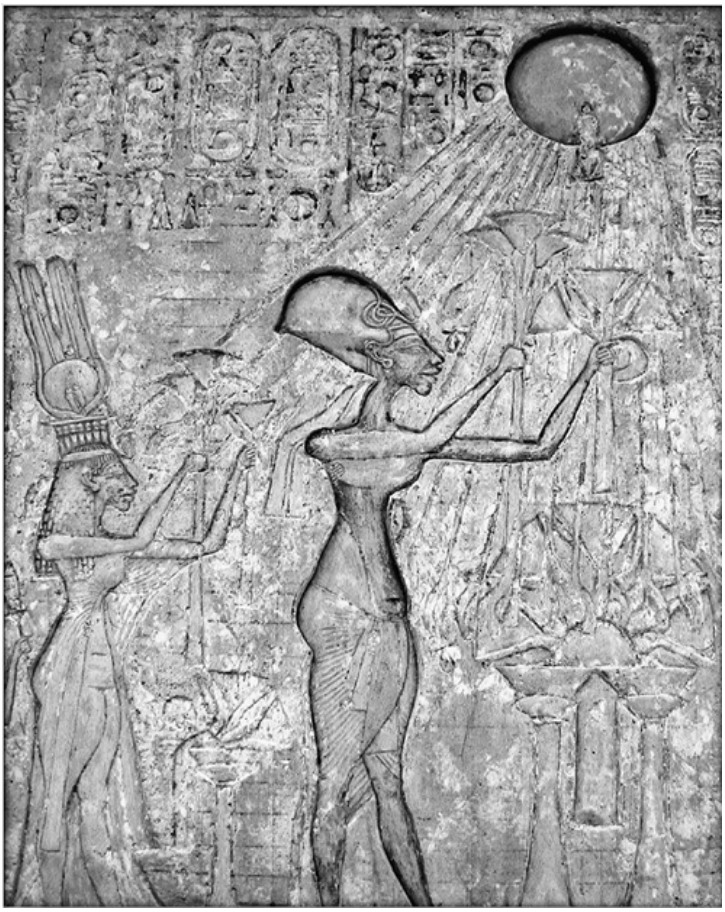
Însă ulterior, în al cincilea an de domnie, revoluţia monoteistă a lui Akhenaton s-a transformat într-o represiune religioasă în toată regula şi într-un efort fără precedent de impunere a viziunii sale monoteiste în întregul imperiu. Venerarea oricărui alt zeu în afara lui Aton a fost declarată ilegală în Egipt. Toate templele, exceptându-le pe cele închinate Discului Solar, au fost închise, iar preoţimea lor a fost desfiinţată. O forţă militară masivă a mărşăluit din templu în templu, din oraş în oraş – din Nubia (la sud) până în Sinai (la est) – şi a sfărâmat idolii altor zei, înlăturându-le chipurile de pe monumentele publice şi ştergându-le numele din documente (vechii egipteni credeau că numele reflectă esenţa unui lucru, iar ştergerea numelui unui zeu însemna ştergerea lui din existenţă). A fost – nici mai mult nici mai puţin – decât un pogrom împotriva zeilor Egiptului. A fost un fapt violent, distructiv, necruţător şi în cele din urmă, lipsit de izbândă.

Aproape imediat după moartea lui Akhenaton, religia lui a dispărut. Zelul cu care faraonul distrusese idolii altor zei s-a întors chiar împotriva lui. Monoteismul a fost declarat erezie şi un sacrilegiu impus unui popor care nu-l dorea. Templele lui Aton au fost demolate şi mii de statui noi ale lui Amon-Ra au fost inaugurate în întregul imperiu. Majoritatea statuilor lui Akhenaton au fost fie distruse, fie îngropate cu faţa în jos în deşert – ceea ce arată un act deliberat de pângărire. Mormântul i-a fost profanat, iar sarcofagul cu rămăşiţele sale mumificate a fost tăiat în bucăţi. Chipul i-a fost îndepărtat de pe monumentele publice, iar numele i-a fost şters de pe

lista de faraoni ai Dinastiei a XVIII-a. Este până la urmă un miracol că ştim astăzi ceva despre Akhenaton. În încercarea ostentativă de a şterge amintirea finală a tatălui său, dar şi erezia anilor atonieni, fiul, şi, în cele din urmă, succesorul lui Akhenaton, Tutankhaton, care însemna „chipul viu al lui Aton“, şi-a schimbat numele în Tutankhamon, „chipul viu al lui Amon“, şi a devenit legendarul rege Tut. Astfel a fost îngropată în nisipurile Egiptului şi dată uitării prima tentativă istorică de monoteism.

Însă monoteismul a apărut din nou, două sute de ani mai târziu, în jurul anilor 1100 î.Cr., în învăţăturile profetului iranian Zarathustra Spitama.[6]

Bărbatul pe care grecii îl cunoşteau drept *Zoroastru* s-a născut în câmpiile roditoare din nord-estul Iranului, într-unul dintre numeroasele triburi indo-iraniene sau *ariene*, care s-au ramificat din trunchiul indo-european ce se aşezase în stepele Asiei Centrale. Societatea ariană din vremea lui Zarathustra era strict stratificată în trei clase distincte: războinicii, care protejau tribul de diverse atacuri, agricultorii şi crescătorii de animale care hrăneau populaţia, respectiv preoţii – cunoscuţi în general drept *magi* – care conduceau un sistem religios foarte puternic ritualizat.



Stelă a lui Akhenaton şi Nefertiti adorându-l pe Aton, de la Tell el Amarna (cca 1340 î.Cr.) *Wikimedia Commons*

Religia Iranului antic era populată de un panteon de zei, mulţi dintre ei fiind variante iraniene ale divinităţilor vedice (Indra, Varuna, Soma, Mithra). Spre deosebire însă de alte civilizaţii antice, zeii iranieni nu îşi aveau originea în divinizarea elementelor naturale, ci în personificarea unor noţiuni abstracte – precum Adevărul, Virtutea sau Dreptatea. Mary Boyce, cel mai important cercetător al religiilor iraniene, descrie procesul prin care au fost divinizate aceste abstracţiuni care au dobândit în final personalitate şi trăsături fizice distinctive, în termenii analogi ai producerii unei perle: „straturi şi straturi de credinţe şi obiceiuri au învelit grăuntele conceptului originar“[7].

Potrivit celor mai multe mărturii, Zarathustra făcea parte din clasa preoţimii, o poziţie moştenită în care ar fi fost iniţiat la vârsta de şapte ani. Tinereţea şi-a petrecut-o memorând cu sârguinţă fiecare silabă şi cezură din imnurile şi mantrele sacre (cunoscute drept *Yast*-uri[5]), menite să îi răsfeţe pe zei şi să-i încurajeze să reverse favoruri peste muritori. La vârsta de cincisprezece ani, şi-a terminat educaţia şi a fost iniţiat pe deplin în clasa preoţimii iraniene.

5. *Cf*. Mircea Eliade şi Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 270.

În Iranul antic, preoţii erau de obicei legaţi de familii individuale care îi plăteau să îndeplinească, în numele lor, ritualuri precis definite şi laborioase, precum şi sacrificii. Însă în mod neaşteptat, Zarathustra a abandonat aceste obligaţii preoţeşti şi, la vârsta de douăzeci de ani, a început o viaţă de rătăcitor prin stepele şi văile din Iran, căutând o cunoaştere mai profundă a zeilor decât cea pe care o aflase în mantrele memorate şi în ritualurile de rutină ale preoţimii.

Într-o zi, pe când participa la un festival sacru de primăvară, undeva în apropierea Munţilor Sabalan din nord-vestul Iranului, Zarathustra a intrat să ia apă dintr-un râu pentru ceremonia din zori. Când şi-a întors capul către mal, a fost izbit de o lumină albă orbitoare. Apoi, într-o viziune, este adus în faţa unui zeu necunoscut – unul care nu făcea parte din nici un panteon cunoscut în vremea respectivă.

Potrivit felului în care Zarathustra relatează această experienţă, consemnată în imnurile *Gatha* – cea mai veche scriptură antică a *zoroastrismului*, religia pe care o va fonda în cele din urmă Zarathustra – această divinitate obscură s-a relevat ca fiind singurul zeu din univers, „Începutul şi Sfârşitul“. Acesta era zeul care crease cerul şi pământul, ziua şi noaptea; zeul care separase lumina de întuneric, zeul care stabilise calea soarelui şi a stelelor pe cer şi care făcuse ca luna să crească şi să scadă.[8]

Unicitatea zeului deriva din faptul că nu era o divinitate tribală cocoţată în vârful unui panteon al altor zei; *nu existau alţi zei*. El nu era legat de un trib anume sau de un oraş-stat. Nu locuia în interiorul unui templu; exista pretutindeni în toată creaţia şi era dincolo de timp şi spaţiu. Deşi Zarathustra avea să îşi numească zeul *Ahura Mazda* – ceea ce înseamnă „Stăpânul înţelept“ – , acesta nu era decât un epitet. Zeul nu avea nume. Nu putea fi cunoscut decât prin şase „evocări“ divine, care îl aduceau din fiinţa lui proprie în lume: înţelepciunea, adevărul, puterea, iubirea, unitatea şi nemurirea. Acestea nu sunt atributele lui Ahura Mazda, ci sunt cele şase substanţe care îi alcătuiesc esenţa. Altfel spus, ele sunt reflectări ale lui Ahura Mazda în lume.[9]

Întâlnirea lui Zarathustra cu Ahura Mazda a marcat un moment de răscruce în istoria religioasă nu doar pentru că a fost a doua încercare cunoscută de creare a unui sistem monoteist, ci şi pentru că a inaugurat un nou tip de relaţie între zeu şi fiinţele omeneşti. Zarathustra nu doar că l-a întâlnit pe Mazda; Zarathustra a răspândit o *revelaţie* primită de la acest zeu. Mazda i-a vorbit lui Zarathustra, iar Zarathustra a pus apoi pe hârtie acele cuvinte, ca ele să fie citite şi de alţii. În acest fel, Zarathustra Spitama a devenit prima fiinţă omenească din istorie ce poate fi considerată ceea ce numim astăzi un *profet*.

Asemenea majorităţii profeţilor care îi vor călca pe urme, Zarathustra a fost renegat de comunitatea din care făcea parte, din pricina mesajului său monoteist. În primii zece ani de predici nu a reuşit să convertească decât un singur om la noua religie – pe vărul său. Compatrioţii lui Zarathustra erau în general reticenţi să renunţe la zeii lor tribali şi s-au dovedit cu atât mai reticenţi să accepte acest unic zeu ca sursă a noţiunilor abstracte în baza cărora ei ridicaseră panteonul iranian: lumină şi întuneric, virtute şi viciu, adevăr şi fals. Cum să fie un sigur zeu sursa atât a binelui, cât şi a răului?

Admiţând această dilemă (şi fiind chiar frământat de ea), Zarathustra a propus o soluţie ingenioasă. El a argumentat că răul nu este o forţă creată,

externă, ci este doar produsul secundar al binelui. Mazda nu a creat răul; Mazda a creat binele. Însă binele nu poate să existe fără non-bine (rău), aşa cum nici lumina nu poate să existe fără non-lumină (întuneric). Binele şi răul erau aşadar două forţe spirituale opuse, născute din creaţia pozitivă a lui Ahura Mazda şi din opusul ei negativ.

Zarathustra a numit spiritul „bun“ sau „pozitiv“ Spanta Mainyu, iar spiritul „rău“ sau „negativ“, Angra Mainyu. Deşi le-a spus „copiii gemeni“ ai lui Mazda, aceste spirite nu erau distincte de Ahura Mazda; ele erau întruchiparea spirituală a Adevărului şi a Falsului. În felul acesta, Zarathustra şi-a menţinut sistemul *monoteist*, completându-l cu o cosmologie *dualistă*.

Dar în ciuda acestei inovaţii inteligente, religia lui Zarathustra nu a reuşit să se răspândească în rândurile poporului său. Şi chiar dacă, spre sfârşitul vieţii sale, zoroastrismul a avut un oarecare succes, după moartea lui Zarathustra el a căzut în uitare, la fel ca atonismul înaintea lui.

Zoroastru/Zarathustra înfăţişat într-un relief pe uşa unui altar iranian (secolul al V-lea d.Cr.) *Kuni Takahashi / Contributor / Getty Images*

Dar spre deosebire de atonism, zoroastrismul a fost revitalizat în mod neaşteptat câteva secole mai târziu, când a devenit religia oficială a Imperiului Ahemenid – o dinastie cuceritoare inaugurată de Cirus cel Mare în secolul al VI-lea î.Cr. Însă magii care au revigorat teologia lui Zarathustra la curtea lui Cirus au reimaginat-o complet, transformând mai întâi cele şase evocări divine ale lui Ahura Mazda în şase *fiinţe* divine care, împreună cu Mazda, au ajuns să fie cunoscute drept *Amesa Spanta* sau

„Sfinţii nemuritori“. Ulterior, nu fără dramatism, magii au transformat cele două *spirite* primordiale ale lui Zarathustra – Spanta Mainyu şi Angra Maynu – în două *divinităţi* primordiale: un zeu bun numit Ohrmazd (o contragere a lui Ahura Mazda) şi un zeu rău numit Ahriman. Monoteismul zarathustran a devenit astfel dualismul zoroastrian. Credinţa într-un singur zeu, care moştenea în sine atât binele, cât şi răul, a devenit credinţa în doi zei – unul bun şi unul rău – care se luptau unul împotriva celuilalt pentru sufletele oamenilor. Încă o dată, experimentul monoteist eşuase.[10]

Este curios că, din sutele de mii de ani în care imboldul religios al omenirii s-a exprimat prin: credinţa în suflet, cultul strămoşilor, crearea spiritelor, alcătuirea zeilor şi a panteonurilor, construcţia de temple şi altare, precum şi statornicirea miturilor şi ritualurilor, ceea ce recunoaştem astăzi drept *monoteism* – adică credinţa într-un singur şi unic Zeu – ocupă doar trei mii de ani. Nu este vorba că nu ar fi apărut în mod sporadic în istoria religiilor sisteme monoteiste; mişcările lui Akhenaton şi Zarathustra sunt dovada că au apărut. Însă atunci când au făcut-o, ele au fost în mod sistematic respinse şi negate, uneori cu violenţă. Ce a ţinut monoteismul departe în îndelungata noastră istorie religioasă?

Motivul este legat în parte de conotaţiile exclusiviste. Trebuie să fim de acord că monoteismul nu se defineşte ca venerarea unui singur zeu; aceasta se numeşte *monolatrie* şi este un fenomen destul de răspândit în istoria religiilor. Monoteismul înseamnă venerarea unui sigur zeu şi negarea tuturor celorlalţi zei. El presupune credinţa că toţi ceilalţi zei sunt falşi. Şi dacă toţi ceilalţi zei sunt falşi, atunci orice adevăr bazat pe credinţa în acei zei este, la rândul său, fals. Monoteismul respinge în fond însăşi posibilitatea adevărului subiectiv – ceea ce explică de ce sistemele monoteiste, precum cel al lui Akhenaton, se impun de obicei prin forţă, tocmai pentru a răsturna credinţele şi presupunerile naturale ale oamenilor.

Akhenaton nu s-a mulţumit să-i oblige pe supuşii săi să se închine zeului lui şi nici unui alt zeu. În timpul domniei lui, forma de plural a substantivului „zeu“ a fost eliminată din vocabularul egiptean. Chiar cuvântul „zei“ – reprezentat în hieroglifele egiptene prin trei fanioane sau „drapele“ – a încetat să existe în Egipt *ca termen*. Prin eradicare categoriei gândirii mentale a politeismului, Akhenaton a proclamat existenţa unui singur mod adevărat de a concepe natura universului.[11]

Zarathustra nu a avut forţa militară a faraonului şi de aceea el nu a putut să-i constrângă pe oameni să accepte pretenţia sa exclusivă la adevăr. Însă el şi-a prezentat zeul ca sursă unică a moralităţii umane – „adevăratul Creator al Adevărului şi Dreptăţii“. A susţinut categoric că Ahura Mazda îl va judeca pe fiecare om în parte după gândurile, cuvintele şi faptele sale şi îl va răsplăti sau îl va pedepsi corespunzător după moarte. Aceasta a fost o idee extraordinară. Conceptul unui rai şi al unui iad – căci asta era în esenţă ceea ce promova Zarathustra – era fără precedent în spiritualitatea umană. Până în acel moment, majoritatea anticilor acceptau ideea că tărâmul morţilor era pur şi simplu o continuare a tărâmului celor vii: un războinic din această viaţă continua să poarte bătălii şi în viaţa următoare; un agricultor de aici continua să are pământul şi dincolo. Moralitatea nu juca nici un rol în felul în care oamenii urmau să îşi ducă viaţa de apoi. Zarathustra a răsturnat această idee sugerând că acţiunile etice ale unei persoane pe pământ – *judecate exclusiv de către zeul său* – au consecinţe în viaţa următoare, sub forma răsplăţii eterne sau a pedepsei eterne.[12]

Însă, în timp ce natura exclusivă a monoteismului ar putea explica reticenţa oamenilor în a-l accepta, motivul principal pentru care, vreme de milenii întregi, monoteismul nu a reuşit să prindă rădăcini în imaginarul religios, este legat de modul în care ideea unui zeu unic intră în conflict cu tendinţa noastră universală de a umaniza divinul.

În sistemele politeiste sofisticate, precum cele din Mesopotamia, Egipt, Iran sau Grecia, pe care le-am discutat, dorinţa înnăscută şi inconştientă de a ne proiecta atributele noastre umane asupra zeilor se răsfrânge asupra unei liste întregi de fiinţe divine, în aşa fel încât pentru fiecare virtute şi fiecare viciu există câte un zeu. Avem zei care reflectă diferitele noastre idei despre iubire şi plăcere (Iştar în Mesopotamia, Kama la indo-europeni, Eros şi Afrodita la greci); zei care reflectă apetitul nostru pentru război şi violenţă (Innana, Anhur, Indra, Ares); zei care reprezintă calităţile noastre materne (Hathor şi Hera) sau paterne (Osiris şi Zeus) şi aşa mai departe.

Noţiunea unui zeu unic care să cuprindă în el însuşi toate virtuţile şi toate viciile noastre, toate calităţile şi toate atributele noastre laolaltă nu avea sens în mintea anticilor. Cum să fie cineva şi mamă, şi tată? Cum să creeze un singur zeu şi întunericul, şi lumina? Anticii erau pe deplin dispuşi să accepte prezenţa unor asemenea calităţi conflictuale în fiinţele omeneşti, dar se părea că preferă o strictă diferenţiere a zeilor în acord cu atributele

lor distinctive, pentru a-i invoca mai uşor în vederea unor favoruri şi nevoi particulare.

Reacţia lui Akhenaton la acest sentiment a fost să susţină că toţi ceilalţi „zei“ şi toate atributele asociate lor nu erau altceva decât reflectări ale lui Aton şi ale atributelor acestuia. „Deşi singur“, îi cânta faraonul zeului său, „tu te reverşi în formele tale… te înalţi şi străluceşti, te depărtezi şi te apropii; *din tine însuţi zămisleşti miriade de înfăţişări*“. Însă această explicaţie nu pare să îi fi satisfăcut pe supuşii lui.

Zarathustra a propus o soluţie mai creativă la această problemă, transformându-i pe zeii străvechi ai Iranului politeist într-o primă expresie a „îngerilor“ şi „demonilor“ din istoria religioasă. Zeii care reflectau atributele virtuoase ale omenirii au devenit îngeri, iar zeii care reflectau atributele ei negative au devenit demoni. Însă nici aceasta nu i-a mulţumit pe arieni, motiv pentru care, la câteva sute de ani de la moartea lui Zarathustra, magii au reuşit să reintroducă, fără dificultăţi, aproape toţi zeii Iranului antic în forma lor revizuită de zoroastrism.

Ceea ce mintea antică părea dispusă să accepte era existenţa unui „Mare Zeu“ atotputernic şi atotcuprinzător, care să se comporte ca o divinitate conducătoare peste un panteon de zei inferiori, dar la fel de vrednici de a fi veneraţi. Această credinţă este numită *henoteism* şi ea a devenit rapid forma dominantă de exprimare spirituală nu doar în Orientul Apropiat antic, ci aproape în toate civilizaţiile lumii.[13]

Justificarea pentru succesul henoteismului poate fi găsită într-una dintre consecinţele inevitabile ale imboldului nostru inconştient de a umaniza divinul – conceperea divinului în termeni umani ne constrânge să ne închipuim că lumea zeilor este o reflecţie înnobilată a lumii noastre. Tărâmul ceresc devine o oglindă a tărâmului pământesc, a instituţiilor sociale şi politice de aici. Iar dacă se schimbă instituţiile pământeşti, atunci se schimbă şi cele cereşti.

Pe vremea când oamenii se organizau în mici grupuri nomade de vânători-culegători, unite prin sânge şi relaţii de rudenie, ei îşi reprezentau lumea de dincolo ca o versiune onirică a celei de aici, populată cu turme de animale domesticite şi păstorite de Stăpânul Fiarelor, pentru ca spiritele strămoşilor să le poată lua urma cu uşurinţă. Când oamenii s-au aşezat în mici sate şi, în loc să vâneze, au început să cultive hrana, Stăpânul Fiarelor i-a cedat locul Mamei Pământ, iar tărâmul celest a fost reimaginat ca un teritoriu condus de o mulţime de divinităţi ale fertilităţii care asigurau o

recoltă eternă. Când acele sate mici s-au extins şi au devenit oraşe-stat independente, fiecare cu propria divinitate tribală şi fiecare aflată într-un conflict perpetuu cu celelalte, cerurile au făcut loc unui panteon de divinităţi marţiale distincte, fiecare reprezentând protectorul divin al câte unui oraş de pe pământ. Iar când aceste oraşe-stat s-au unit în imperii întinse, conduse de regi atotputernici, zeii au fost reorganizaţi în ierarhii care reflectau noua ordine politică de pe pământ.

Există un termen pentru acest fenomen – *politicomorfism* – sau „divinizarea politicii de pe pământ“ – şi el surprinde, chiar şi astăzi, una dintre trăsăturile centrale ale aproape oricărui sistem religios din lume.

O privire sumară asupra istoriei Mesopotamiei va ilustra într-un mod precis felul în care funcţionează politicomorfismul şi motivul pentru care el conduce adesea la henoteism. În al IV-lea mileniu î.Cr., în perioada de dezvoltare timpurie a civilizaţiei mesopotamiene, autoritatea pământeană nu era învestită integral în rege. Ea aparţinea de fapt unei „adunări generale“ care includea toţi bărbaţii liberi, membri ai oraşului-stat – „colonia celor tineri şi bătrâni“, după cum se numea. Această adunare funcţiona ca un tribunal şi rezolva atât cazurile civile, cât şi pe cele penale. Avea puterea să negocieze dispute cu alte oraşe-stat, iar dacă negocierile eşuau, putea declara război vecinilor. Avea chiar şi autoritatea de a alege sau detrona regele.[14]

Natura remarcabil de democratică a civilizaţiei mesopotamiene timpurii a fost, aşa cum am văzut în capitolul precedent, reflectată perfect în reprezentările mesopotamiene ale ordinii celeste. Să ne amintim de epopeea lui Atrahasis. Acolo, zeii sunt destul de clar organizaţi după principii „democratice“. Şi ei au o adunare – „o adunare divină“ – şi se reunesc în curtea acoperită a lui Enlil, pentru a dezbate atât chestiuni terestre, cât şi celeste. Fiind „persoane nobile“, ei se pun mai întâi la curent cu ce fac ceilalţi zei. Stau de vorbă şi se îmbrăţişează. Iau o gustare, îşi umplu paharele cu vin, iar apoi, după ce ia sfârşit conversaţia obişnuită, se aşază pentru a discuta problemele universului. Nici unul dintre zei nu are autoritate în faţa voinţei acestei adunări divine, deşi sunt ocazii în care zeii încalcă deciziile adunării, ca atunci când Enki îl salvează, în secret, pe Atrahasis de la potop.

Mai târziu, pe la jumătatea mileniului al III-lea î.Cr., adică în ceea ce se numeşte în mod obişnuit Perioada Dinastică Timpurie (III), în Mesopotamia s-au conturat puteri despotice de amploare. Marile oraşe-stat Lagaş şi

Umma au iniţiat un conflict la graniţă, care a durat un secol. Apoi legendarul regele Sargon din Akkad a cucerit majoritatea oraşelor-stat sumeriene din sud şi a ridicat primul imperiu mesopotamian. Prăbuşirea imperiului lui Sargon din Akkad a condus la formarea Imperiului Babilonian în sud şi a Imperiului Asirian în nord. Concomitent, bande nomade de hoţi din deşerturile sudice şi din munţii din nord au început să jefuiască oraşele-stat. De-a lungul şi de-a latul regiunii, suprapopularea şi precaritatea resurselor au condus la o stare cvasipermanentă de război.

Situaţia instabilă din Mesopotamia a fost exploatată cu măiestrie de o mână de autocraţi care au căutat să obţină autoritatea absolută, în ideea de a-i proteja pe ai lor şi a-i zdrobi pe duşmani. Puterea politică s-a centralizat, scoţând la iveală o nouă concepţie, despotică, despre regalitate, în vreme ce adunarea generală – „colonia celor tineri şi bătrâni“ – a dispărut cu totul din istorie.

Noua realitate politică s-a reflectat în miturile mesopotamiene scrise începând cu această perioadă. Astfel, în *Enuma Eliş* – marea epopee babiloniană a creaţiei, scrisă pe la jumătatea celui de al II-lea mileniu î.Cr. – citim despre o ordine celestă cu totul nouă, dominată de un zeu babilonian care, în epoca sumeriană, abia dacă se făcuse cunoscut, fiind cu totul insignifiant: *Marduk*.

Epopeea creaţiei relatează că zeii cerului sunt atacaţi de monstrul marin primordial *Tiamat*. Ei convoacă o întâlnire a adunării divine în care se declară un fel de stare de urgenţă. La întâlnirea cu pricina, tânărul zeu Marduk se oferă să lupte de partea zeilor împotriva lui Tiamat, numai cu condiţia să fie numit rege al zeilor şi să primească o autoritate absolută peste cer şi pământ. „Dacă eu, ca răzbunător al vostru, negreşit / Trebuie să înving pe Tiamat şi să salvez vieţile voastre / Convoacă adunarea şi proclamă soarta mea supremă“[6], cere Marduk.[15] „Tot ceea ce eu creez să rămână neschimbat / Rostirea buzelor mele să nu fie înlocuită, nici schimbată.“[7]

6. *Enuma Eliş,* tăbliţa a II-a, 123–125, în *Gândirea Asiro-babiloniană în texte*, traducere de Athanase Negoiţă, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1975, p. 25.

7. *Ibidem*, p. 26.

Speriaţi şi disperaţi să restabilească pacea şi ordinea în ceruri, zeii sunt de acord. „Marduk este rege!“ strigă ei, dizolvând cu entuziasm adunarea divină. „Ce vei porunci tu, aceea vom face!“ Apoi zeii îi dăruiesc lui

Marduk un sceptru şi un tron, pentru a marca noul lui rol în vârful panteonului mesopotamian, iar el pleacă să-l învingă pe Tiamat.

Exact aceeaşi mitologie s-a dezvoltat şi în Imperiul Asirian, care se confrunta în nord cu o ameninţare similară celei cu care se confruntau babilonienii în sud – numai că, în varianta asiriană, locul lui Marduk este luat de zeul local Assur, care este încoronat rege al zeilor. Concomitent, în Regatul Isin, situat la 32 de kilometri distanţă la sud de oraşul Nippur, zeul An este transformat din regele suprem al cerului în regele incontestabil al cerurilor.[16]

În fiecare dintre aceste cazuri, în fiecare imperiu şi în toată Mesopotamia, pe măsură ce s-a schimbat politica de pe pământ, s-a schimbat, în mod corespunzător, şi politica din ceruri. Aşa cum în faţa fricii şi a terorii, cetăţenii liberi ai oraşelor-stat mesopotamiene independente au abandonat democraţia lor primitivă şi au cedat în mod deliberat puterea regilor, la fel au făcut şi cetăţenii cerurilor, care l-au făcut pe unul dintre zei conducătorul incontestabil al tuturor celorlalţi. Teologia s-a schimbat pentru a se conforma realităţii, iar cerul a devenit o proiecţie amplificată a pământului.

Într-o ordine a lumii precum aceasta, henoteismul – credinţa într-un Mare Zeu care domneşte peste toţi ceilalţi zei – este ceva perfect logic. Cu cât este învestită mai multă autoritate într-un ins pe pământ, cu atât dobândeşte mai multă putere şi zeul unic din ceruri – fie el Marduk în Babilon, Assur în Asiria, An în Isin, Amon-Ra în Egipt, Khumban în Elam, Khaldi în Urartu, Zeus în Grecia, Jupiter la Roma, Odin la scandinavi, Tian în Dinastia Zhou din China şi aşa mai departe.

Problema este că, cu cât o divinitate urcă în panteon, detronându-i pe alţi zei mai mici, cu atât ea trebuie să preia mai multe dintre atributele pe care oamenii le asociau în mod tradiţional cu ceilalţi zei – până când, într-un final, contradicţiile şi inconsistenţele din caracterul Marelui Zeu ating un punct critic. Să ne uităm la zeul hindus Śiva, Marele Zeu al Śaivism-ului, care, alături de Brahma şi Vişnu, formează aşa numita Trinitate Hindusă sau *Trimurti*. Śiva şi-a început existenţa ca o divinitate relativ minoră, care nu este nici măcar amintită pe numele său în Rig Veda. În literatura postvedică însă, în special în *Upanişade* şi în marea epopee indiană *Mahabharata*, el începe să absoarbă atributele şi calităţile zeilor pe care îi detronează, astfel că Śiva este cunoscut astăzi drept creator şi distrugător, vindecător şi provocator de suferinţă, ascet şi hedonist, drept zeul furtunilor şi stăpânul dansului.[17]

Acest punct critic este tocmai motivul pentru care henoteismul nu evoluează decât rar în monoteism. Căci una este ca Marele Zeu să preia în mod progresiv calităţile şi atributele zeilor inferiori, chiar şi atunci când aceste calităţi sunt diferite sau chiar contradictorii, şi cu totul altceva este ca un zeu unic să ia asupra sa *toate* aceste atribute şi calităţi.

Există, firește, un mod simplu şi destul de clar în care se poate rezolva această dilemă: *dez-umanizarea* zeului – adică dezbrăcarea divinului de orice atribute umane şi redefinirea sa, aşa cum au făcut-o Xenofan, Platon şi ceilalţi filozofi greci, făcând din Dumnezeu substanţa creatoare care susţine universul. Asta au încercat de fapt şi Akhenaton şi Zarathustra. Zarathustra l-a prezentat pe Ahura Mazda ca pe un spirit însufleţitor pur – fără contur sau formă – absolut transcendent şi nepersonal. Imnurile *Gatha* întrebuinţează un limbajul poetic pentru a descrie braţele care dăruiesc răsplată ale lui Mazda şi ochii săi atotvăzători, însă acestea nu sunt decât metafore. În *Gatha*, trăsăturile umane atribuite divinului sunt mai rare decât în aproape orice altă scriere sacră.

Akhenaton nu doar că a distrus idolii celorlalţi zei; el le-a interzis meşteşugarilor săi să sculpteze statui ale lui Aton sau să-l toarne în vreun idol. În mod oficial, Aton putea fi înfăţişat doar ca un disc fără trăsături, cu raze de lumină coborând pe pământ, asemenea unor braţe divine care binecuvântează întreaga creaţie (braţele fiind singura trăsătură omenească pe care a păstrat-o Akhenaton). Deşi marile imnuri scrise în vremea lui Akhenaton folosesc pronumele singular masculin „el“ pentru a vorbi despre Aton, zeul nu prezintă în aceste poeme nici o calitate umană, nu trădează nici un atribut uman şi nu are nici o emoţie sau motivaţie umană. Aceasta împreună cu celelalte lucruri amintite explică de ce mişcarea monoteistă a lui Akhenaton – asemenea celei a lui Zarathustra – a eşuat în cele din urmă.

Dificultatea cu care s-au confruntat atât Akhenaton, cât şi Zarathustra a fost că oamenilor le este greu să intre într-o relaţie cu un zeu care, fiind lipsit de trăsături sau de calităţi umane, nu are nici nevoi umane. Dacă un zeu nu are formă, atribute sau calităţi omeneşti, atunci cum pot fiinţele omeneşti să intre în relaţie şi să comunice cu el? Noţiunea unui zeu dez-umanizat contravine pur şi simplu procesului cognitiv prin care a luat naştere – pentru prima dată – noţiunea de zeu. Ar fi ca şi cum am încerca să ne imaginăm inimaginabilul, să dăm chip unei fiinţe care nu are chip. Ideea este prea alunecoasă şi prea ireală ca să funcţioneze.

Acceptarea ideii unui zeu unic şi singular, fără formă, atribute sau calităţi omeneşti ar necesita ori un efort cognitiv enorm din partea închinătorului, ori o ruptură profundă în evoluţia spirituală a unei comunităţi religioase – o criză spirituală atât de puternică, încât să îi facă pe oameni să ignore trăsăturile contradictorii inerente ideii unui zeu unic şi să-i determine să treacă peste înclinaţia lor naturală de a-l modela pe zeu după chipul şi asemănarea lor.

Tocmai o asemenea criză – petrecută la 800 de ani după Akhenaton şi la 600 de ani după Zarathustra – a făcut ca un mic trib semitic din regiunea Canaan, care îşi spunea *Israel*, să producă ceea ce va deveni primul experiment monoteist de succes din istorie.

PARTEA A TREIA
CE ESTE DUMNEZEU?

CAPITOLUL VII
DUMNEZEU ESTE UNUL

În 586 î.Cr., regele Nabucodonosor II, conducătorul temutului Imperiu Babilonian şi trimis pe pământ al Marelui Zeu Marduk – regele zeilor – a străpuns zidurile Ierusalimului, a prădat capitala Regatului Israel şi a ars din temelii templul evreiesc. Mii de evrei au fost trecuţi prin sabie; puţinii care au supravieţuit – în special elita educată, preoţii, militarii şi familia regală – au fost trimişi în exil, într-o încercare evidentă de a pune capăt Israelului ca naţiune. Iar dacă Israelul nu mai exista, atunci nu mai exista nici zeul lui, *Iahve*.[1]

În Orientul Apropiat antic, un trib şi zeul său erau consideraţi o singură entitate, unită printr-un legământ care însemna că tribul avea grijă de zeul său închinându-i-se şi oferindu-i sacrificii, iar zeul îi întorcea favoarea protejând tribul de rele – fie acestea potopuri sau foamete, fie, cel mai adesea, triburile străine şi zeii lor. În Orientul Apropiat antic, războiul era considerat de fapt mai puţin o luptă între armate, cât mai degrabă o întrecere între zei. Babilonienii au cucerit Israelul, nu în numele lui Nabucodonosor, regele lor, ci în numele lui Marduk, zeul lor. Se credea că Marduk lupta pe câmpul de bătălie alături de babilonieni, aşa cum o cerea legământul pe care Marduk îl făcuse cu Nabucodonosor.

Israeliţii aveau şi ei o înţelegere asemănătoare cu zeul lor. Cel care domnea peste Israel era *Iahve*, iar sarcina lui era să apere Israelul. Bătăliile sângeroase dintre israeliţi şi duşmanii lor – care ocupă o mare parte dintre primele cărţi ale Bibliei – au fost înfăţişate în mod explicit ca o luptă între *Iahve* şi alţi zei străini. *Iahve* era adesea însărcinat cu planificarea, conducerea şi executarea acelor bătălii în numele Israelului.

„Şi a întrebat David pe Domnul, zicând: Să mă duc oare împotriva filistenilor? Îi vei da Tu, oare, în mâinile mele? […] Să nu ieşi înaintea lor, i-a răspuns El, ci i-ai pe la spate şi înaintează spre ei dinspre dumbrava murelor.“[8] (2 Regi 5:19–23)[2]

8. Pentru traducerea în limba română a citatelor biblice, am folosit *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe, Bucureşti, 1991.

Această identificare explicită a unui trib cu zeul său naţional a avut implicaţii teologice profunde pentru popoarele antice. Când *Iahve* i-a ajutat pe israeliţi să-i învingă pe filisteni, s-a dovedit că zeul israelit era mai puternic decât zeul filistean Dagon. Pe de altă parte, când Babilonienii i-au învins pe israeliţi, concluzia teologică a fost că Marduk, zeul Babilonului, era mai puternic decât *Iahve*.

Pentru foarte mulţi israeliţi, distrugerea templului – a Sălaşului lui *Iahve* – a însemnat mai mult decât sfârşitul ambiţiilor lor naţionale. Rupţi de riturile şi ritualurile care fuseseră definitorii pentru devoţiunea lor religioasă şi, rupţi astfel de însăşi identitatea lor ca popor, nu au avut încotro decât să se resemneze în faţa noii realităţi. Au împrumutat nume babiloniene, au citit scripturi babiloniene şi au început să venereze zei babilonieni.

Printre exilaţi era însă şi un mic grup de reformatori religioşi care – puşi în faţa perspectivei inacceptabile a eliminării lui *Iahve* de către Marduk – au oferit o explicaţie alternativă: poate că distrugerea şi exilul Israelului făceau parte din planul divin de la bun început. Poate că *Iahve* îi pedepsea pe israeliţi pentru că aleseseră să creadă în Marduk. *Poate că nu exista nici un Marduk*.

Şi tocmai în acel moment de rătăcire spirituală, în care Regatul Israelului fusese prădat, iar templul lui *Iahve* doborât şi profanat, s-au făurit o nouă identitate şi un nou mod de a gândi despre divin.

Zeul care va ajunge să fie cunoscut drept *Iahve* şi-a făcut pentru prima dată apariţia sub forma unui rug în flăcări, undeva – poate – în deşerturile stâncoase din nord-estul Sinaiului. „Acesta este numele Meu pe veci“, îi spune *Iahve* profetului Moise, „aceasta este pomenirea Mea din neam în neam“ (Ieşirea 3:15)[3].

Biblia relatează că Moise se afla în acest deşert pustiit pentru că fugea de furia faraonului. Potrivit cărţii Ieşirea, israeliţii care, cu câteva generaţii înainte îi urmaseră pe descendenţii patriarhului Avraam în Egipt, deveniseră atât de numeroşi şi de puternici, încât fuseseră lăsaţi fără bogăţii şi fără libertate, fiind obligaţi să ajungă sclavi. Atât de temuţi erau ei în Egipt, încât faraonul însuşi ordonase ca fiecare nou-născut israelit să fie înecat în Nil.

Şi totuşi acest copil fusese cumva cruţat. Pe când avea doar trei luni, părinţii lui – descendenţi ai preoţilor leviţi – îl puseseră într-un coş din papirus şi îi dăduseră drumul pe apă, printre trestiile de la mal. Fiica

faraonului l-a găsit. I s-a făcut milă de băiat, l-a luat acasă şi l-a crescut ca pe un egiptean de rang.[4]

Într-o zi, pe când era deja adult, Moise a coborât printre oameni şi a văzut cu ochii lui povara muncii zdrobitoare pe care erau siliţi să o facă israeliţii. A văzut un stăpân egiptean bătând un sclav israelit şi, într-un acces de furie, l-a omorât pe egiptean. Temându-se pentru viaţa sa, Moise a fugit din Egipt şi s-a dus în ceea ce Biblia numeşte „ţara Madian“. Acolo, el a cunoscut un „preot din Madian“ care l-a primit în casa şi în tribul lui şi i-a oferit-o în căsătorie pe fiica sa Sefora.[5]

Au trecut mulţi ani în care Moise şi-a clădit o viaţă alături de familia sa madianită, în casa socrului său preot. Târziu, într-o după-amiază, pe când se îngrijea de turma socrului său, Moise ajunge departe în sălbăticie, la poalele unui loc sacru madianit, cunoscut drept „muntele zeului“. Aici el întâlneşte o divinitate misterioasă, care se recomandă drept *Iahve*.

Pare imposibil de stabilit *unde* anume s-a petrecut aceasta. În cartea Ieşirii pare clar că localizarea „muntelui zeului“ este în nord-estul Sinaiului. Însă în Deuteronom şi în alte locuri din Biblie, muntele unde îl întâlneşte Moise pe *Iahve* este localizat lângă Seir, în sudul Transiordaniei. Este greu de spus la ce se referă de fapt „ţara Madian“ din Biblie. Din câte se ştie, madianiţii erau o federaţie liberă de popoare nesemite care trăiau în deşert şi a căror ţară de origine era undeva în nord-vestul Arabiei, nicidecum în Peninsula Sinai sau în apropierea Transiordaniei. Sunt multe confuzii şi contradicţii în legenda lui Moise – în Ieşirea 2:18 socrul lui Moise este numit Raguel, iar la câteva versete mai jos (Ieşirea 3:1), Ietro – iar istoricii au mari dificultăţi în a lămuri problema.[6]

Moise şi rugul aprins. *Mânăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai (Egipt) / K. Weitzmann: „Die Ikone“/ Wikimedia Commons*

Fapt e că nu există nici o dovadă arheologică care să ateste prezenţa israeliţilor în Egiptul antic. Această afirmaţie este bulversantă dacă ne gândim la sofisticata birocraţie a statului egiptean din vremea Noului Regat – perioada în care se presupune că ar fi trăit Moise – şi la afinitatea lui legendară cu contabilitatea. Mai mult decât atât, chiar dacă egiptenii foloseau în mod curent munca sclavilor, rolul şi statutul social al unui sclav se încadrau într-una dintre următoarele trei categorii: sclavi care fuseseră capturaţi în război, sclavi care se vindeau pe ei înşişi în sclavie din cauza

unei datorii şi sclavi care, asemenea servitorilor aflaţi în ucenicie, făceau un serviciu obligatoriu pentru stat, o perioadă determinată de timp.

Israeliţii nu intrau în nici una dintre aceste categorii, ceea ce face greu de acceptat ideea că Egiptul ar fi luat în sclavie întreaga populaţie israelită. Şi mai greu de crezut este motivul pe care îl oferă Biblia pentru înrobirea lor deplină, şi anume faptul că acest trib de semiţi nomazi devenise „mai mare şi mai tare“ decât egiptenii, care erau la acea vreme cel mai mare imperiu, cel mai bogat şi cel mai puternic din punct de vedere militar, din câte cunoscuse lumea (Ieşirea 1:9–10).[7]

Dar probabil că elementul cel mai ambiguu din legenda lui Moise este legat de divinitatea pe care acesta o întâlneşte în deşert. Originile lui *Iahve* sunt necunoscute. Numele acesta nu figurează pe nici una dintre listele cu nume de zei din Orientul Apropiat antic – o omisiune extraordinară dacă ţinem seama de faptul că aceste liste includeau mii de divinităţi. Există totuşi două referiri hieroglifice la *Iahve* în Nubia, care datează din perioada Noului Regat şi care amintesc de o „ţară a nomazilor lui *Iahve*“ – una la templul ridicat de tatăl lui Akhenaton, Amenhotep III, în secolul al XIV-lea î.Cr., cealaltă la un templu ridicat de Ramses II în secolul al XIII-lea î.Cr. Deşi există o oarecare dispută cu privire la localizarea acestui ţinut, savanţii sunt de acord că se face trimitere la o regiune deşertică întinsă, de la sud de Canaan, cu alte cuvinte la „Ţara Madian“.

Aceasta înseamnă că Moise, care se căsătorise într-un trib madianit, a întâlnit de fapt o divinitate madianită (*Iahve*), pe când era în slujba unui preot madianit, în ţara Madian.[8]

Dacă legenda s-ar încheia aici – şi dacă am ignora problemele istorice amintite mai sus – lucrurile ar avea un oarecare sens. Însă legenda nu se termină aici. Căci prima sarcină pe care i-o dă lui Moise acest zeu madianit este să se întoarcă în Egipt, să elibereze sclavii israeliţi din lanţuri şi să-i păstorească înapoi către Ţinutul Canaanului. „Aşa să spui fiilor lui Israel: «Domnul Dumnezeul părinţilor noştri [*Iahve* – n. tr.], Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac si Dumnezeul lui Iacov m-a trimis la voi»“ (Ieşirea 3:15).

Această afirmaţie trebuie să fi venit oarecum ca o surpriză pentru Avraam, Isaac şi Iacob, pentru că, în realitate, aceşti patriarhi bibilici nu venerau o divinitate madianită din deşert numită *Iahve*, ci venerau un cu totul al zeu – o divinitate canaanită pe care o numeau *El*.

De secole întregi savanţii sunt la curent cu faptul că israeliţii din Biblie venerau două divinităţi distincte, fiecare având numele său, originea şi trăsăturile sale. Pentateuhul – adică primele cinci cărţi ale Bibliei (Facerea, Ieşirea, Leviticul, Numerii şi Deuteronomul) – este de fapt o lucrare compozită, ţesută din surse diferite care acoperă un interval de mai multe sute de ani. Dacă ne uităm cu atenţie, putem observa, din loc în loc, acele cusături prin care două sau mai multe tradiţii diferite sunt unite împreună. Există, de pildă, două mituri distincte ale creaţiei, scrise de două mâini diferite – Facerea capitolul 1, în care bărbatul şi femeia sunt creaţi împreună şi în acelaşi timp, respectiv Facerea capitolul 2, care conţine povestea mult mai populară a lui Adam şi a Evei, în care Eva este creată din coasta lui Adam. Există, de asemenea, două mituri ale potopului cu toate că, spre deosebire de cele două mituri ale creaţiei, acestea sunt întrepătrunse pentru a crea o singură relatare contradictorie, în care potopul durează fie 40 de zile (Facerea 7.:7), fie 150 de zile (Facerea 7:24); în care perechile de animale sunt aduse pe arcă fie în câte şapte perechi mascul şi femelă (Facerea 7:2), fie într-o singură pereche din fiecare fel (Facerea 6:19); în care potopul începe fie după şapte zile de când urcă Noe pe arcă (Facerea 7:10), fie de îndată ce urcă pe arcă împreună cu rudele lui (Facerea 7:11–13).

Savanţii biblici au reuşit să identifice, prin urmărirea meticuloasă a acestor fire narative separate, cel puţin patru surse scrise distincte, care alcătuiesc cea mai mare parte a cărţilor de început ale Bibliei. Acestea sunt: sursa *iahvistă* sau J (*j* se pronunţă *i* în germană), care datează din secolele X–IX î.Cr. şi cuprinde părţi extinse din Facerea, Ieşirea şi Numerii; sursa *elohistă* sau E care datează din secolele VIII–VII î.Cr. şi se rezumă în cea mai mare parte la Facerea şi la unele părţi din Ieşire; sursa *sacerdotală* sau P, care a fost scrisă fie în timpul exilului babilonian în 586 î.Cr., fie la scurt timp după aceea; este în principal o prelucrarea a materialului din sursele J şi E; şi, în sfârşit, sursa *deuteronimistă* sau D, care cuprinde Deuteronomul şi 3 şi 4 Regi, fiind datată cândva între secolele VII şi V î.Cr.

Există diferenţe multiple între aceste surse. De pildă, materialul elohist, scris probabil de un preot din nordul Israelului, se referă la Muntele Sinai, numindu-l Muntele Horeb (Ieşirea 3:1) şi îi numeşte pe locuitorii din Canaan „amoriţi“. În aceste fragmente, Dumnezeu tinde să se reveleze mai mult în viziuni şi vise. Pe de altă parte materialul iahvist, din sud, îl portretizează pe Dumnezeu în forme neobişnuit de antropomorfe: El

creează lumea prin încercare şi eroare, uitând să zămislească o însoţitoare pentru Adam (Facerea 2:18); se plimbă prin Grădina Edenului bucurându-se de briza serii (Facerea 3:8) când, la un moment dat, îi pierde pe Adam şi pe Eva – creaţia sa – şi nu reuşeşte să-i mai găsească pentru că aceştia se ascund printre copaci. „Şi a strigat Domnul Dumnezeu [*Iahve* – n. tr.] pe Adam şi i-a zis: «Adame, unde eşti?»“ (Facerea 3:9)

Însă diferenţa principală dintre sursa iahvistă şi cea elohistă din Pentateuh este că, în fiecare, Dumnezeu are un alt nume. Zeul elohistului este *El* sau *Elohim* (forma de plural a lui *El*) care – în majoritatea traducerilor în engleză ale Bibliei – este redat prin *Dumnezeu* cu majusculă: „După acestea, Dumnezeu [*Elohim*] l-a încercat pe Avraam“ (Facerea 22:1). Pe de altă parte, zeul tradiţiei iahviste este cunoscut drept *Iahve*, iar în bibliile engleze el este numit de obicei *Domnul* cu majuscule: „Zis-a DOMNUL [*Iahve*] către Moise: «Am văzut necazul poporului Meu în Egipt»“ (Ieşirea 3:7). Sursa sacerdotală, mult mai târzie, tinde să oscileze între folosirea numelor *Iahve* şi *Elohim*, într-o încercare evidentă de a contopi aceşti doi zei într-unul singur.

Cu toate că materialul iahvist este cu o sută de ani mai vechi decât materialul elohist, tradiţia elohistă reprezintă divinitatea mai veche. Despre originile lui *Iahve* nu se ştie de fapt aproape nimic cu excepţia faptului că era, probabil, un zeu madianit. Pe de altă parte, *El* era una dintre cele mai bine cunoscute şi mai bine documentate divinităţi din Orientul Apropiat antic.

Zeul *El* era Marele Zeu al Canaanului – o divinitate blândă, distantă şi paternă, înfăţişată de obicei ca un rege cu barbă, ca un taur sau ca un viţel. Deşi era cunoscut drept „Făcătorul tuturor Lucrurilor Create şi al Zilelor de Demult“, *El* era şi unul dintre principalii zei ai fertilităţii din Canaan. Însă principalul său rol era cel de rege ceresc, de tată şi protector al regilor muritori ai Canaanului. Stând în jilţul lui ceresc, *El* prezida peste un consiliu de zei canaaniţi între care: Aşera, Zeiţa Mamă şi consoarta lui *El*; Baal, tânărul zeu al furtunii, care era cunoscut drept Cel care Călărea Norii; Anat, divinitatea războiului; Astarte, numită şi Iştar; şi o mulţime de alte divinităţi.[9]

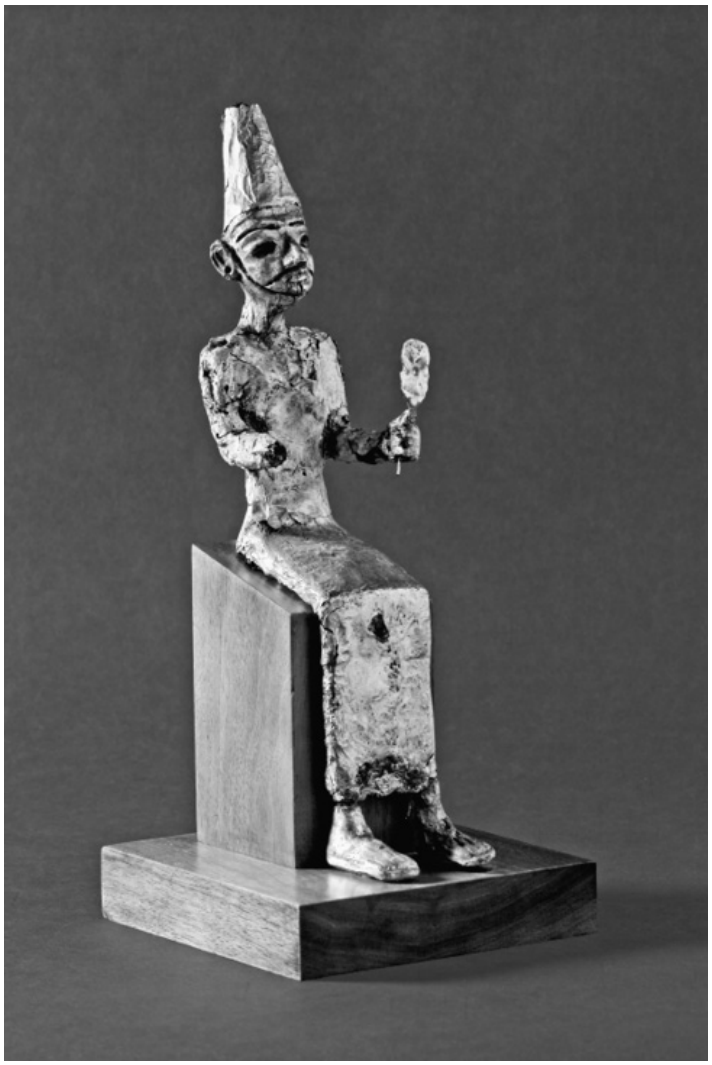
Nu încape îndoială că *El* era zeul originar al Israelului. Cuvântul *Israel* înseamnă, de fapt, „El stăruie“.

Primii israeliţi îl venerau pe *El* sub diferite nume – *El Şaddai* sau El din Munte (Facerea 17:1); *El Olam* sau *El* al Veşniciei (Facerea 21:33); *El Roi*

sau *El* al Vederii (Facerea 16:3); *El Elion* sau *El* cel Preaînalt (Facerea 14:18–14), ca să amintim doar câteva. Deşi pare ciudat că israeliţii care trăiau în Canaan au adoptat cu atâta râvnă un zeu canaanit, influenţa teologiei canaanite este de fapt foarte puternică în Biblie – atât de puternică, încât nu ne este deloc uşor să facem o distincţie clară – etică, culturală sau religioasă – între canaaniţi şi israeliţi, cel puţin nu în istoria timpurie a Israelului (cca 1200-1000 î.Cr.).[10]

Viziunea tradiţională despre Israel este aceea a unui popor monoteist în sens strict, devotat unicului şi singurului Dumnezeu al universului, dar înconjurat din toate părţile de canaaniţii politeişti şi de zeii lor falşi. Această viziune nu rezistă însă la o analiză istorică şi arheologică serioasă. Căci, în primul rând, nu exista un singur grup de canaaniţi – termenul este o referire generală la diversele triburi care vieţuiau în munţii, văile şi regiunile de coastă din ţinutul Canaan (Levantul de sud, care cuprindea părţi din actualele Siria, Liban, Iordania şi Israel-Palestina). Acest lucru face aproape imposibilă delimitarea clară a culturii israelite, oricum am defini-o, în cadrul mai larg al culturii canaanite. Mulţi savanţi sunt acum de părere că israeliţii făceau parte din fondul canaanit, fiind un clan montan, care a ocupat zonele înalte şi apoi s-a desprins progresiv din grupul mai mare al triburilor canaanite, creându-şi o identitate distinctă, dar rămânând înrădăcinat în cultura şi religia canaanite. Atât israeliţii, cât şi canaaniţii erau popoare semitice vestice, care vorbeau o limbă asemănătoare, aveau o scriere similară şi aveau rituri şi ritualuri asemănătoare. Foloseau chiar aceeaşi terminologie religioasă la ceremonii şi sacrificii, ceea ce a condus la împrumuturi de zeci de cuvinte din canaanită în ebraică, majoritatea vizând chestiuni religioase.[11]

Şi, desigur, aveau acelaşi zeu – *El*.



Statuie a lui *El* aşezat. *Prin bunăvoinţa Institutului Orientalal Universităţii din Chicago*

Ar fi mai corect să spunem de fapt că israeliţii şi canaaniţii aveau aceiaşi *zei* pentru că primii israeliţi nu pot fi consideraţi sub nici o formă monoteişti. În cel mai bun caz practicau *monolatria*, adică venerau un singur zeu – pe *El* –, însă fără să nege în mod necesar existenţa celorlalţi zei din panteonul canaanit. Israeliţii îi venerau ocazional şi pe ceilalţi zei – mai mult pe Baal şi pe Aşera, iar într-o măsură mai mică pe Anat. Deşi Biblia abundă în pasaje care condamnă închinarea la toţi aceşti zei – majoritatea fiind compuse de cel care a scris mai târziu *sursa sacerdotală* – condamnările nu fac decât să dovedească faptul că zeii respectivi erau într-adevăr veneraţi de israeliţi, nu doar regulat, ci şi oficial, după cum o arată prezenţa lor în Templul de la Ierusalim. Chiar regele Saul, primul rege al

Israelului, i-a numit pe doi dintre fiii săi după zeul Baal – Eşbaal şi Meribbaal – iar pe al treilea l-a numit după *Iahve* – *Yehonatan* sau Ionatan.[12]

Toate acestea arată că primii israeliţi l-au văzut, cel mai probabil, pe zeul *El* cam în acelaşi fel în care îl vedeau şi canaaniţii – ca divinitate supremă, prezidând peste o adunare de divinităţi inferioare, aşa cum prezida Enlil, Amon-Ra, Zeus sau oricare alt Mare Zeu. Israeliţii recunoşteau, şi uneori chiar venerau celelalte divinităţi din panteonul canaanit. Însă supunerea lor era faţă de zeul de la care îşi primiseră numele – *El*.

Lui *El* i-a făcut patriarhul Avraam – care îşi trăise aproape întreaga viaţă în ţinutul Canaanului şi fusese impregnat de cultura şi religia canaanite (dacă nu cumva era el însuşi canaanit) – un legământ, în schimbul unei promisiuni de fertilitate, aceasta fiind, în fond, una dintre funcţiile principale ale lui *El*: „Eu sunt Dumnezeul cel Atotputernic [*El Şaddai* – n. tr.]; fă ce-i plăcut înaintea mea şi fii fără prihană… Am să te înmulţesc foarte, foarte tare şi am să ridic din tine popoare, şi regi se vor ridica din tine“ (Facerea 17:1,6).

El i-a cerut lui Avraam să îşi sacrifice fiul, ca test al supunerii şi al credinţei sale; *El* a reînnoit legământul cu fiul lui Isaac, Iacob: „De acum nu te vei mai chema Iacob, ci Israel va fi numele tău“ (Facerea 35:10). Şi în numele lui *El* – „Dumnezeul tatălui tău“ (Facerea, 49:25) – a dat Iacob legământul mai departe fiului său Iosif, care, ne spune Biblia, a fost primul israelit care a părăsit Canaanul şi s-a stabilit în Egipt. Acolo, urmaşii săi au intrat în contact cu o divinitate madianită necunoscută până atunci şi autointitulată *Iahve*. Povestea instaurării definitive şi finale a monoteismului în spiritualitatea umană – la capătul a secole întregi de eşecuri şi respingere – începe astfel cu povestea felului în care zeul lui Avraam, *El*, şi zeul lui Moise, *Iahve*, s-au contopit pentru a deveni divinitatea unică şi singulară pe care o cunoaştem drept Dumnezeu.[13]

După prima întâlnire cu *Iahve* în deşert, Moise se întoarce în Egipt ducând cu el un mesaj pentru israeliţi: zeul străbunilor lor – al lui Avraam, Isaac, Iacob şi Iosif – le auzise chemarea şi, în curând, îi va elibera din lanţuri. Însă israeliţii nu cunoşteau divinitatea lui Moise. Chiar şi după ce Moise le demonstrează puterea zeului lui şi îi convinge să îl urmeze înapoi în „ţara Madian“ – adică în „ţara nomazilor lui *Iahve*“, unde se presupune că s-au stabilit după fuga din Egipt –, ei continuă să îşi arate doar într-o mică măsură loialitatea faţă de acest zeu necunoscut. Chiar în timp ce

Moise urcă pe „muntele zeului“, pentru a primi un nou legământ de la *Iahve* (cele Zece Porunci) – menit să înlocuiască legământul lui Avraam cu *El* –, israeliţii de jos, de la poalele muntelui, se întorc la venerarea zeului lui Avraam făcându-şi un idol sub forma unui viţel de aur – simbolul originar al lui *El*.[14]

La sute de ani după acest eveniment, autorul *sursei sacerdotale* încearcă să medieze în scris conflictul dintre aceste două poziţii manifeste în credinţa timpurie a israeliţilor, făcându-l pe zeul lui Moise să afirme în mod explicit: „Eu sunt Domnul [*Iahve* – n. tr.]. M-am arătat lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacob ca Dumnezeu Atotputernic [*El Şaddai* – n. tr.], iar cu numele meu de Domnul [*Iahve* – n. tr.] nu m-am făcut cunoscut lor“ (Ieşirea 6:2–3). Această afirmaţie nu face decât să evidenţieze faptul că patriarhii Israelului, în a căror memorie vorbea *Iahve*, nu ştiuseră cine era *Iahve*.

Reconcilierea dintre *Iahve* şi *El* se va produce în cele din urmă în Israel, însă istoria acestei reconcilieri este un pic mai aspră decât lasă să se înţeleagă *sursa sacerdotală*. Cultul lui *Iahve* a pătruns – se pare – dinspre ţinutul Canaanului de sud, unde se concentrase pentru o mare parte din existenţa sa. Israeliţii care trăiau de multe generaţii în regiunile nordice îl venerau pe *El* ca Mare Zeu, dar îi recunoşteau, iar ocazional îi venerau, şi pe ceilalţi zei ai Canaanului. De aceea, nu a fost foarte greu să îl adauge la lista lor pe *Iahve*, cu toate că – după cum ne arată Biblia – acest lucru s-a petrecut lent şi în etape succesive. Ne putem face o idee despre acest proces gradual citind aşa-numita *Cântare a lui Moise* din cartea Deuteronomului:

„Când Cel Preaînalt [*Elion* – n. tr.] a împărţit moştenire popoarelor,
când a împărţit pe fiii lui Adam,
atunci a statornicit hotarele neamurilor
după numărul îngerilor lui Dumnezeu [după numărul zeilor, în original – n. tr.];
Iar partea Domnului [*Iahve* – n. tr.] este poporul lui Iacob, Israel e partea lui de moştenire“ (Deuteronomul 32:8–9).

Acest extraordinar pasaj nu afirmă doar că Israelul recunoştea alţi zei subordonaţi lui *El*, ci îl înfăţişează pe *Iahve* în mod clar drept unul dintre acei zei. Pasajul arată că fiecare divinitate a primit „în dar“ o parte din naţiunea lui *El*, iar darul pentru *Iahve* a fost naţiunea Israelului.[15]

Când naţiunea Israelului a devenit Regatul Israelului, în jurul anului 1050 î.Cr., contopirea dintre *Iahve* şi *El* s-a consolidat. Până şi numele lor au fost

alăturate uneori în formele *Iahve-El* sau *Iahve-Elohim*, ceea ce s-a tradus în majoritatea variantelor în engleză ale Bibliei prin *Lord God* [Domnul Dumnezeu – n. tr.]: „Fiul meu, dă astăzi slavă Domnului Dumnezeului [*Iahve-Elohim*] lui Israel şi fă mărturisire înaintea Lui si arată-mi ce-ai făcut“ (Iosua 7:19).[16] Consolidarea Regatului Israelului a fost răspunsul la ameninţările tot mai mari ale triburilor învecinate. Pentru a-şi păstra independenţa şi menţine viabilitatea, Israelul şi-a centralizat puterea, transformându-se dintr-un trib teocratic condus de profeţi şi judecători, într-o monarhie condusă de regi. Şi aşa cum s-a întâmplat în Babilon, Asiria, Egipt şi pretutindeni, de îndată ce natura puterii oamenilor pe pământ s-a schimbat, s-a schimbat şi natura puterii zeilor pentru a se potrivi cu ea –, aşadar politicomorfism.[17]

Monarhia înfloritoare a Israelului necesita o divinitate naţională: un rege divin care să oglindească autoritatea regelui pământean. Şi cum acest regat îşi avea capitala la Ierusalim, care era localizat în sud, în Iudeea, era natural ca *Iahve* – care era deja văzut ca *Iahve-El* –, să obţină acest rol. În acest fel, divinitatea deşertică venerată de nomazii din Sinai s-a înălţat la cârma panteonului israelit, *devenind* regele cerurilor şi conducătorul tuturor celorlalţi zei: „Domnul [*Iahve* – n. tr.] în cer a gătit scaunul Său şi împărăţia Lui peste toţi stăpâneşte“ (Psalmul 102:19).

Iahve a devenit zeul protector al regilor israeliţi, iar la Ierusalim i-a fost ridicat un templu. În el a fost mutată noua divinitate naţională, sub forma Chivotului Legământului – a legământului lui Moise. Sub protecţia monarhiei Israelului, cultul lui *Iahve* a evoluat într-un regim structurat de sacrificii rituale, naraţiuni mitice şi rugăciuni melodioase, după un tipar al veneraţiei tribale care a existat pretutindeni în Orientul Apropiat antic.

Cu cât *Iahve* a urcat mai sus în panteonul israelit, cu atât el a absorbit mai rapid calităţile şi atributele celorlalţi zei – la fel ca Marduk, Assur, Amon-Ra şi ceilalţi Mari Zei. Îl putem vedea pe *Iahve* în *Psalmi* – forma principală de propagandă regală din Biblie – preluând rolul de rege ceresc al lui *El*, ridicându-se pe tron şi înconjurându-se cu o oştire cerească în sfatul divin, exact aşa cum făcuse *El*.

„Lăuda-vor cerurile minunile Tale, Doamne [*Iahve* – n. tr.]
Şi adevărul Tău, în adunarea sfinţilor.
Că cine va fi asemenea Domnului în nori şi cine se va asemăna cu Domnul între fiii lui Dumnezeu? Dumnezeul cel Preamărit în sfatul

sfinţilor, mare şi înfricoşător este peste cei dimprejurul Lui“ (Psalmul 88:6–8; a se vedea şi Psalmul 81, 96 şi 98).

Iahve a început să preia şi imageria zeului furtunii Baal, Cel Care Călărea Norii, devenind: „Cel ce pui norii sub suirea Ta; Cel ce umbli peste aripile vanturilor“ (Psalmul 103:4). „Tu stăpâneşti puterea mării“, cântă psalmistul; „şi mişcarea valurilor ei Tu o potoleşti“ (Psalmul 88:10).

Iahve a preluat până şi trăsăturile feminine ale zeiţei Aşera, în special pe cele maternale şi purtătoare de grijă. *Iahve* strigă ca o femeie care naşte (Isaia 42:14): „Ascultaţi voi, cei din casa lui Iacob şi toţi cei care aţi mai rămas din casa lui Israel“, spune *Iahve*, „pe care v-am purtat din sânul maicii voastre, de care am avut grijă de la naşterea voastră“ (Isaia 46:3).

Dar nici în acest punct de convergenţă din istoria Israelului, în care *Iahve* era în plină ascensiune, israeliţii nu au negat existenţa celorlalte divinităţi. Deşi unele dovezi arată că ar fi existat o sectă „exclusiv iahvistă“ la Ierusalim, monarhia ca atare nici nu a descurajat, nici nu a încurajat venerarea altor zei; ea s-a concentrat doar pe venerarea zeului naţional. Aşa cum scria renumitul cărturar biblic Morton Smith, „atributul zeului lui Israel [*Iahve*] era, pur şi simplu, atributul oricărui zeu major al oricărui popor antic din Orientul Apropiat… şi anume era mai mare decât zeii vecinilor săi“.

„Doamne [*Iahve* – n. tr.], cine este asemenea ţie între dumnezei? Cine este asemenea ţie preaslăvit în sfinţenie, minunat întru slavă şi făcător de minuni?“ (Ieşirea 15:11)

Din nou, acesta nu este monoteism. În cel mai bun caz este monolatrie, cu toate că şi această etichetă este nepotrivită dacă ne uităm la cât de neproblematică era includerea altor divinităţi în formele de închinare israelite. Asemenea tuturor popoarele antice, israeliţilor le era greu să şi-l închipuie pe *Iahve* drept singurul zeu din univers. Ei credeau că *Iahve* era doar *cel mai bun* zeu din univers. „Că Tu eşti Domnul [*Iahve* – n. tr.] Cel Preaînalt peste tot pământul; înălţatu-Te-ai foarte, mai presus decât toţi dumnezeii“ (Psalmul 96:10). Îl vedeau pe *Iahve* ca rege sau stăpân peste ceilalţi zei: zeul *cel mai înalt*, zeul *cel mai puternic – zeul zeilor*.

Într-o bună zi însă a apărut un zeu mai puternic, Marduk, care l-a învins pe *Iahve*, alungându-l pe zeul Israelului de pe tronul său ceresc şi instituind – în acest proces – un nou mod de gândire nu doar despre *Iahve*, ci despre însăşi natura universului. Căci abia în acest moment din istoria Israelului – în care israeliţii sunt alungaţi de pe pământul pe care li-l promisese zeul lor

şi sunt împrăştiaţi în tot Orientul Mijlociu – încep să se întrezărească primele expresii neechivoce ale monoteismului din întreaga Biblie: „Aşa zice Domnul [*Iahve* – n. tr.], Regele lui Israel si izbăvitorul său: «Eu sunt cel dintâi şi cel de pe urmă şi *nu este alt dumnezeu afară de mine*»“ (Isaia 44:6).[18]

Introducerea monoteismului în rândul evreilor a fost, cu alte cuvinte, un mod de a raţionaliza înfrângerea catastrofală a Israelului în faţa babilonienilor. Criza de identitate provocată de exilul babilonian i-a obligat pe israeliţi să îşi reevalueze istoria sacră şi să-şi reinterpreteze ideologia religioasă. Disonanţa cognitivă creată de exil cerea un nou cadru religios – dramatic şi nemaiîntâlnit până atunci – care să dea sens acestei experienţe. Ideile teologice din trecut – poate un sigur zeu să fie responsabil atât pentru bine, cât şi pentru rău? poate un singur zeu să preia asupra sa toate atributele omeneşti deodată? – care fuseseră greu de acceptat au devenit dintr-odată mai acceptabile. Dacă un trib şi zeul său formau într-adevăr o singură entitate – ceea ce însemna că înfrângerea unuia reprezenta şi decăderea celuilalt –, atunci, din punctul de vedere al acelor reformatori monoteişti care suferiseră exilul babilonian, conceperea unui singur zeu, răzbunător şi plin de contradicţii era de preferat renunţării la zeu şi la identitatea lor ca popor. Toate argumentele istorice împotriva credinţei într-un singur zeu au fost înlăturate în acest fel de dorinţa copleşitoare de supravieţuire a acestui minuscul şi insignifiant trib semitic. „Eu sunt Domnul [*Iahve* – n. tr.] şi nimeni altul! Eu întocmesc lumina şi dau chip întunericului, Cel ce sălăşluieşte pacea şi restriştii îi lasă cale: Eu sunt Domnul Care fac toate acestea“ (Isaia 45:6–7).

Aşa se naşte iudaismul, nu din legământul cu Avraam, nici din fuga din Egipt, ci din cenuşa mocnită a unui templu ruinat şi din refuzul unui popor înfrânt de a accepta posibilitatea unui zeu înfrânt. Cea mai mare parte a ceea ce cunoaştem astăzi drept Biblia Ebraică sau Vechiul Testament, profesiunea de credinţă a iudaismului – cunoscută drept Şema („Ascultă Israele, *Iahve* este Dumnezeul nostru, *Iahve* este *unul*“) – a fost ea însăşi compusă după acest moment de cotitură din istoria israelită. Chiar şi materialul biblic compus înainte de exil – adică sursele iahvistă şi elohistă – a fost prelucrat şi rescris de autorii sursei sacerdotale şi ai Deuteronomului *după* exil, pentru a oglindi această nou descoperită viziune a unui singur Dumnezeu.

Zeul care se ridică, în cele din urmă, din exilul babilonian nu este divinitatea abstractă la care se închina Akhenaton. Nu este spiritul animat pur pe care şi-l închipuia Zarathustra. Nu este substanţa lipsită de formă a universului, despre care scriau filozofii greci. El este un nou fel de Dumnezeu – atât singular, cât şi personal. Un Dumnezeu solitar, care nu are o formă omenească, dar care i-a făcut pe oameni după chipul şi asemănarea lui. Un Dumnezeu etern şi invizibil, care prezintă gama completă a emoţiilor şi calităţilor omeneşti – atât bune, cât şi rele.

Aceasta este o dezvoltare extraordinară în istoria religiilor – una care a avut nevoie de sute de mii de ani de evoluţie pentru a apărea; însă, în acelaşi timp, una care va fi răsturnată, doar cinci sute de ani mai târziu, de o sectă neobrăzată de evrei apocaliptici care îşi spuneau *creştini*.[19]

CAPITOLUL VIII
DUMNEZEU ESTE TREI

„La început era Cuvântul [*Lógos* – n. tr.] şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Cuvântul era Dumnezeu“ (Ioan 1:1).

Acestea sunt primele cuvinte ale Evangheliei după Ioan. Din clipa în care au fost scrise, acum aproape 2000 de ani, ele au format principala linie de demarcaţie între religia creştină şi cea iudaică – din care s-a născut cea dintâi.

Evanghelia după Ioan este diferită de celelalte evanghelii ale Noului Testament. Evangheliile după Matei, Marcu şi Luca sunt numite sinoptice pentru că ele derivă în cea mai mare parte din acelaşi material-sursă şi astfel, spun mai mult sau mai puţin aceeaşi istorie a predicatorului itinerant şi ţăran evreu din Nazaret, pe nume Yeşua (*Iesoús* în greacă), care a făcut miracole şi a vindecat bolnavi, a predicat despre Împărăţia lui Dumnezeu, a fost proclamat Mesia şi salvator al lumii, iar ca urmare a acestei proclamaţii, a fost arestat şi executat de autorităţile romane pentru ca, după trei zile, să se ridice din morţi.

Evanghelia după Ioan se bazează pe un alt set de tradiţii; ea relatează propriile istorii unice şi oferă un cu totul alt parcurs istoric al activităţilor lui Isus, inclusiv data morţii şi a învierii acestuia. Evangheliile sinoptice încep istoria lui Isus fie cu începuturile lui ca predicator, fie cu naşterea sa miraculoasă. Evanghelia după Ioan începe povestea lui Isus de la începuturile timpului.

Însă cea mai semnificativă diferenţă între Evanghelia după Ioan şi evangheliile sinoptice este aceea că, în timp ce Matei, Marcu şi Luca prezintă o serie întreagă de idei despre cine ar fi fost Isus – un rabin evreu (Marcu 9:5), un rege din dinastia lui David (Luca 19:38), un profet şi un legiuitor precum Moise (2:16–18) –, însă doar în Evanghelia după Ioan Isus este recunoscut, în mod neechivoc, drept Dumnezeu întrupat.[1]

Această pretenţie este prezentă în chiar primele cuvinte ale Evangheliei: „La început a fost Cuvântul…“. *Lógos* este tradus de obicei în bibliile engleze prin „cuvânt“, însă aici „Lógos“ înseamnă altceva. *Lógos* este un termen tehnic din filozofia greacă semnificând „raţiune“ sau „logică“, cu toate că şi aceste definiţii sunt nesatisfăcătoare în raport cu semnificaţia sa

reală. Pentru greci, logosul era forţa raţională care stătea la baza întregului univers. Era, cu alte cuvinte, *raţiunea divină* – mintea din spatele creaţiei. Logosul este ceea ce Xenofan, Pitagora şi Platon au avut în vedere atunci când au vorbit despre „unicul zeu“ ca principiu unificator şi singular care cârmuieşte întreaga creaţie.[2]

Oricine ar fi fost autorul Evangheliei după Ioan (nu discipolul Ioan, acesta fiind mort cu mult înainte ca evanghelia să fie scrisă în jurului anului 100 d.Cr.), el a fost un cetăţean roman care vorbea limba greacă şi era impregnat de filozofia elenistică. Cititorii săi erau de asemenea cetăţeni romani vorbitori de limbă greacă, care trăiau într-o lume elenistică. Şi astfel, când Ioan foloseşte în deschiderea evangheliei sale cuvântul *Lógos*, este foarte probabil ca el să se refere la acelaşi lucru la care se refereau şi grecii: forţa primară a creaţiei, prin care au prins viaţă toate lucrurile.

Însă Ioan face ceva complet neaşteptat. Argumentează că această forţă primară este, de fapt, un om. Întregul scop al Evangheliei după Ioan este să demonstreze felul în care esenţa divină abstractă şi eternă a creaţiei – care este pe de o parte diferită de Dumnezeu, iar pe de altă parte identică cu Dumnezeu – s-a manifestat pe pământ sub forma lui Isus Cristos: „Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi“ (Ioan 1:14).

Ca să fim clari, Ioan susţine că acela care a creat cerul şi pământul şi a petrecut treizeci de ani în pădurile izolate din Galileea trăind ca un ţăran evreu; că unicul şi singurul Dumnezeu a intrat în pântecele unei femei şi s-a născut din aceasta; că Stăpânul omniscient al universului a supt de la sânul mamei sale, a mâncat, a dormit şi a făcut pe el ca un ţânc neajutorat în timp ce universul îşi vedea mai departe de mersul său fără el; că tocmai creatorul oamenilor a fost crescut de oameni, iar apoi, la sfârşitul vieţii lui pe pământ, a fost ucis de către oameni.

„Iar Eu şi Tatăl Meu una suntem“, declară Isus în Evanghelia după Ioan. „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl“ (Ioan 10:30; 14:9).

Conceptul „zeu-om“ nu era unul nou în Orientul Apropiat antic. Romanii îi divinizau în mod curent pe împăraţii lor după moarte, iar uneori, precum în cazul lui Iulius Caesar, chiar în timpul domniilor lor. Dintre cei şaizeci de împăraţi care au domnit peste Imperiul Roman între primul şi cel de al patrulea secol d.Cr., treizeci şi şase au fost divinizaţi, împreună cu alţi douăzeci şi şapte de membri ai familiilor lor. S-au ridicat altare şi temple pentru le adăposti imaginea, s-au înfiinţat ordine preoţeşti pentru a le fi

aduse sacrificii, s-au inventat ceremonii religioase ca oamenii să-i venereze ca pe nişte zei.[3]

Romanii au fost fără doar şi poate influenţaţi de greci, care aveau o istorie îndelungată a divinizării fiinţelor omeneşti. Teologia greacă nu a făcut niciodată o distincţie netă între omenesc şi divin; marile mituri ale Greciei abundă de semizei şi eroi care dobândesc statut divin ca răsplată pentru serviciile pe care le aduc zeilor. Alexandru cel Mare a fost considerat zeu în timpul domniei sale (336–232 î.Cr.), asemenea tatălui său, Filip al Macedoniei (359–336 î.Cr.), care a mers până într-acolo, încât şi-a ridicat singur o statuie care îl înfăţişa alături de cei doisprezece zei olimpieni ai panteonului grec.[4]

Monedă a lui Caesar Augustus, pe care stă scris CAESAR DIVI F sau „Caesar, Fiul Zeului“.
Classical Numismatic Group, Inc., www.cngcoins.com

Grecii înşişi au preluat probabil obiceiul de la egipteni, care îi considerau pe faraonii lor divini. Deşi faraonul putea fi întruchiparea vie a oricărei divinităţi din panteonul egiptean, el era asociat cel mai strâns cu zeul cu cap de şoim Horus. Mai precis, Horus sălăşluia în trupul faraonului atunci când acesta era aşezat pe tron. Prin participarea la activităţile care se considera că făceau parte din oficiul divin – mai ales la ritualuri religioase şi la ceremonii publice – natura omenească a faraonului se impregna de divin. Iar după moarte, faraonul se dezbrăca definitiv de umanitatea sa şi îşi lua locul printre stele, ca un zeu demn de a fi venerat.[5]

Este foarte probabil ca egiptenii să fi fost influenţaţi la rândul lor de conducătorii mesopotamieni. Ideea unui rege divin îşi are, în fond, originea în Mesopotamia, ea fiindu-i atribuită – cel mai adesea – lui Sargon cel Mare, conducătorul akkadian care a unificat pentru o scurtă vreme sub

autoritatea sa întreaga Mesopotamie, între 2340 şi 2284 î.Cr. Cel de-al patrulea rege al Dinastiei akkadiene a lui Sargon, Naram-Sin, a creat, la rândul, lui o ideologie regală cu totul nouă, declarându-se pe el însuşi divin şi completându-şi numele (Naram) cu numele puternicei zeiţe a lunii (Sin).[6]

Aşa cum aminteam mai devreme, zeul-om este fără îndoială singurul şi cel mai de succes concept contraintuitiv în sens minimal din istoria religioasă. De fapt, singura religie din Orientul Apropiat care nu a avut o tradiţie fermă de divinizare a fiinţelor omeneşti a fost religia lui Isus însuşi – iudaismul.

Am văzut împreună cum imboldul de a umaniza divinul este sădit adânc în procesele noastre cognitive. Însă ce anume determină o întreagă societate să divinizeze umanul: să venereze un om ca şi cum ar fi zeu, să îl înzestreze cu vorbire divină, cu cunoaştere divină şi cu energie divină, să i se închine şi să îi caute ajutorul în această lume şi în următoarea?

Nu ar trebui să ne surprindă să aflăm că umanizarea divinului şi divinizarea umanului sunt două feţe ale aceleiaşi monede. În cele câteva mii de ani de la începuturile istoriei religiei organizate – de la Göbekli Tepe până în Grecia – pe măsură ce zeii au preluat toate atributele noastre, unul câte unul, era normal ca ei să preia şi cel mai distinctiv imbold omenesc: dorinţa de putere, nevoia de a-i domina şi de a-i controla pe ceilalţi. Cu cât această motivaţie a fost din ce în ce mai mult atribuită zeilor, cu atât relaţia lor cu umanitatea s-a schimbat, în aşa fel încât divinul a ajuns să nu mai fie văzut ca esenţă vitală a lumii naturale – ca natura divinizată. Ci ca *rege*. Zeii nu se mai ocupau cu împărţirea luminii, a ploii sau a oricărei forţe a naturii, care ne susţinea viaţa. Ci zeii împărţeau *dreptatea*. Prin gurile lor, zeii îşi făceau cunoscută voinţa. Cu ochii lor, ei vedeau toate acţiunile noastre. Cu mâinile lor, ei îi nimiceau pe cei care li se împotriveau.

Sigur că zeii nu aveau guri cu care să vorbească, nici ochi cu care să vadă şi nici mâini cu care să nimicească. Acestea sunt trăsături umane, nu divine. De aceea, era normal ca reprezentanţii pe pământ ai zeilor să vorbească în numele lor, să împartă dreptatea în numele lor, să-i nimicească pe duşmani în numele lor, să poarte în mâinile lor omeneşti puterea pe care zeii o revendicau.

Rolul de mediator uman în faţa zeilor a revenit în mod natural reprezentanţilor zeilor pe pământ – regi, faraoni şi împăraţi, dar şi preoţi, profeţi, mistici şi diverşi mesia. Am văzut cum a prins formă acest proces în Mesopotamia antică, prin concentrarea puterii în mâinile unui număr mic de

autocraţi care comunicau voinţa divină. La fel ca în Mesopotamia, de la recunoaşterea nevoii unui mediator uman până la divinizarea mediatorului nu a mai fost decât un pas. La urma urmei, era oarecum logic ca persoana care acţiona ca o punte între oameni şi divin să fie la rândul ei divină (sau cel puţin semidivină).

Cu toate acestea, divinizarea lui Isus a avut în ea ceva disruptiv şi unic. Nu pentru că Isus provenea dintr-o religie care nu avea o istorie a divinizării oamenilor. Nici că Isus era un simplu ţăran, în vreme ce majoritatea celorlalţi zei-oameni ai Orientului Apropiat antic erau regi şi împăraţi.[7]

Ceea ce a făcut ca divinizarea lui Isus să fie ieşită din comun nu a avut prea mult de-a face cu el, cât cu divinitatea despre care se spunea că o întrupează. Căci, în timp ce toţi ceilalţi zei-oameni ai Orientului Apropiat antic erau concepuţi ca una dintre numeroasele manifestări umane ale vreunui zeu, Isus era considerat *singura* manifestare a *singurului* Dumnezeu din univers.

Pentru foarte mulţi creştini din primele secole ale creştinismului, aceasta a fost o idee greu de acceptat. În interiorul Bisericii timpurii, s-a format repede o schismă cu privire la ideea lui Ioan că Isus era Logosul: fie Ioan se înşela şi Isus fusese doar un om, nu Dumnezeu, fie Ioan avea dreptate şi Isus era într-adevăr un zeu – doar că nu unicul, singurul Dumnezeu al universului. Până şi o figură marcantă a apologeticii creştine, un mare teolog pe nume Iustin Martirul şi Filozoful (100–165 d.Cr.), a fost obligat să admită că dacă Isus era Logosul divin, aşa cum pretindea Ioan, atunci el trebuia să fie un cu totul alt zeu – diferit de „Dumnezeul care a creat totul". Pavel din Samosata (200–275 d.Cr.) episcopul Antiohiei – o comunitate creştină mai mică doar decât Roma ca putere şi influenţă –, a argumentat că Ioan trebuie să fi vrut să spună că Logosul sălăşluia *în* Isus, nu că el *era* Isus; Logosul îi fusese dat de către unicul şi singurul Dumnezeu ca răsplată pentru „viaţa lui evlavioasă". Influentul teolog Arie din Alexandria (256–336 d.Cr.) a mers un pas mai departe: există un singur Dumnezeu, a susţinut Arie. Acest Dumnezeu trebuie, prin definiţie, să fie indivizibil, necreat şi să existe dintotdeauna. Aşa că, pur şi simplu, nu se poate ca Isus să fie gândit ca Logos. Acesta ar însemna că există *doi* Dumnezei în univers, ceea ce, pentru Arie, era pur şi simplu de neconceput.[8]

Cu toate acestea, nu toată lumea era de acord că ideea a doi zei era atât de absurdă. De fapt, în dezbaterea polarizată pe tema dacă Isus era om sau un al doilea zeu şi, în absenţa unui compromis între aceste două poziţii –

compromis care nu va fi atins decât abia în secolul al IV-lea d.Cr. –, foarte mulţi membri ai Bisericii timpurii au acceptat punctul de vedere potrivit căruia nu doar că existau doi zei în univers – unul numit *Iahve*, iar celălalt Isus –, ci şi că aceşti doi zei erau duşmani.

Cel mai faimos susţinător al teoriei celor doi zei – cunoscută drept *diteism* – a fost un tânăr cărturar creştin din Asia Mică, pe nume Marcion. Născut cam în aceeaşi perioadă în care a fost scrisă şi Evanghelia după Ioan, Marcion a făcut parte din prima generaţie de neevrei care au crescut în noua credinţă creştină. Tatăl său era episcopul din Sinope, un oraş de pe coasta Mării Negre, unde familia lui Marcion deţinea o prosperă afacere în domeniul naval.

Avuţia i-a oferit lui Marcion libertatea de a alege o viaţă de plăcere şi studiu. S-a cufundat în filozofia greacă şi în gândirea creştină şi se pare că a aprofundat şi scripturile ebraice. Însă tocmai această cunoaştere profundă a religiei iudaice, cât şi noii şi deloc unificatei secte creştine, abia născută din religia iudaică, i-a provocat lui Marcion o consternare teribilă. Căci indiferent cât încerca, Marcion nu reuşea să îl împace pe Dumnezeul întâlnit în Biblia ebraică, Iahve, cu Dumnezeul pe care Isus îl numea *Tatăl*.

Iahve din Biblie este un „Om al Războiului“ (Ieşirea 15:3; Isaia 63:3), este sângeros – o divinitate geloasă care cere cu voioşie uciderea oricui nu i se închină (Ieşirea 22:20). Odată, acest Dumnezeu a lăsat patruzeci şi doi de copii să fie mutilaţi până la moarte de urşi pentru că îl tachinaseră pe unul dintre profeţi, din cauza cheliei acestuia (4 Regi 2:23–24). Cum ar putea unicul şi singurul Dumnezeu al universului să fie atât de meschin şi de obtuz, atât de posesiv şi de lacom? Şi, mai mult de atât, ce ar putea avea în comun acest Dumnezeu cu Dumnezeul revelat de Isus – un Dumnezeu al iubirii şi al iertării, al păcii şi al milei?

Marcion accepta divinitatea lui Isus şi era întru totul de acord cu poziţia lui Ioan că Logosul era Dumnezeu. Când vorbea despre „Dumnezeul revelat de Isus“, Marcion se referea la Dumnezeul revelat *în forma lui Isus*. Însă, în acelaşi timp îl accepta şi pe *Iahve* – Dumnezeul din Biblia ebraică – în calitate de creator al lumii. El părea să interpreteze cartea Facerii în mod literal. Iar în această lectură, Isus şi *Iahve* arătau şi mai diferiţi. Marcion se întreba ce fel de Dumnezeu ar crea o lume atât de ticăloasă – o lume a dorinţei şi distrugerii, a vrăjmăşiei şi urii? Nu spunea Isus că „după roadele lor îi veţi cunoaşte“? (Matei 7:16) Dacă acest lucru era adevărat, atunci roadele acestui Dumnezeu păreau putrede până la miez.[9]

Singurul răspuns care i se părea logic lui Marcion era că trebuia să fie doi zei – crudul Dumnezeu creator al Bibliei ebraice cunoscut drept *Iahve*, Dumnezeul lui Israel, şi Dumnezeul milos şi iubitor care a existat dintotdeauna ca Logos, dar care s-a revelat pentru prima dată în lume abia în forma lui Isus Cristos.

Marcion nu era nici pe departe singurul dintre primii creştini care a ajuns la această concluzie. Numeroşi creştini vorbitori de greacă, pe care astăzi îi numim generic *gnostici* (din cuvântul grecesc *gnósis* sau „cunoaştere“), au făcut, la rândul lor, distincţie între Dumnezeul din Biblia ebraică şi Dumnezeul lui Isus, deşi – spre deosebire de Marcion – cei mai mulţi gnostici au refuzat să îl recunoască pe *Iahve* în calitate de creator al lumii. Ei erau de părere că lumea era opera unui zeu inferior numit *Demiurg* sau „făurar“ – o divinitate diformă şi imperfectă care credea despre sine că este singurul zeu din univers.

„El este necuviincios în aroganţa lui“, scrie autorul gnostic al *Evangheliei secrete a lui Ioan*. „Căci spune: «Eu sunt Dumnezeu şi nu există alt Dumnezeu în afară de mine»; el este neştiutor cu privire la puterea lui şi la locul de unde vine.“[10]

Demiurgul este cel care a pustiit oraşele Sodomei şi Gomorei, care a ucis aproape întreaga omenire într-un potop catastrofal şi i-a izgonit pe Adam şi Eva din Grădina Edenului.

„Dar ce fel de Dumnezeu este acesta?“, se plânge autorul gnostic al *Mărturiei adevărului*: „Mai întâi, [el] i-a interzis din răutate lui Adam să mănânce din pomul cunoaşterii. Apoi i-a spus: «Adam, unde eşti?… Aşa şi-a arătat, neîndoielnic, pizma şi răutatea.“[11]

Prin punerea creaţiei universului în mâinile unei divinităţi inferioare – fie că este vorba de *Iahve* sau de Demiurg – atât Marcion, cât şi gnosticii nu s-au străduit doar să justifice o lume strâmbă şi păcătoasă – care se afla în opoziţie totală cu ideea unui Creator perfect şi fără cusur – ci, mai mult, au căutat să îl absolve pe Isus de faptele atroce pe care Biblia ebraică i le atribuie lui *Iahve*.

Însă mai este ceva. Susţinând existenţa a doi zei, aceşti creştini au încercat să elibereze creştinătatea din rădăcinile ei iudaice, să proclame că este o religie nouă, cu o nouă revelaţie şi cu un nou Dumnezeu.[12]

În 139 d.Cr., Marcion şi-a părăsit casa familiei sale de la Marea Neagră şi a călătorit la Roma, pentru a-şi face cunoscute ideile în faţa celei mai mari şi mai influente comunităţi creştine din vremea respectivă. A început prin a

intra în graţiile Bisericii Romane, oferindu-i o donaţie masivă de 200.000 de sesterţi, o sumă care ar echivala în zilele noastre cu câteva milioane de dolari americani. Donaţia i-a permis lui Marcion să rămână în oraş ca un oaspete de vază al Bisericii.

La Roma, Marcion a început să îşi adune învăţăturile în două manuscrise – unul care rezuma teologia lui (manuscrisul este pierdut, însă o parte din conţinutul său ne este cunoscut, graţie Părinţilor Bisericii, care l-au combătut) şi altul care a devenit prima încercare de a alcătui un *Nou Testament* din istorie. Canonul lui Marcion conţinea o versiune editată a Evangheliei după Luca şi zece scrisori ale Apostolului Pavel, ale cărui scrieri despre Cristos ca fiinţă cosmică, ce exista înainte de timp, se potriveau perfect cu vederile lui Marcion însuşi.

După cinci ani în care şi-a schiţat cu meticulozitate argumentele, Marcion i-a strâns la Roma pe liderii Bisericii şi le-a prezentat teologia celor doi Dumnezei. A început prin a argumenta că Isus era Dumnezeu întrupat – o poziţie susţinută de mulţi lideri ai Bisericii aflaţi în încăpere, dar nu de toţi. Apoi Marcion a trecut la afirmaţia că Isus nu era Dumnezeul pe care toţi îl cunoşteau drept *Iahve*. Dimpotrivă, el era un Dumnezeu complet diferit şi ca atare necunoscut, care abia atunci se revelase omenirii. Scopul coborârii lui Cristos pe pământ, le-a spus el, nu putea fi pus în legătură cu iudaismul din care se născuse Cristos. Aceasta însemna că religia alcătuită în numele lui Isus, creştinismul, nu mai putea fi legat de iudaismul din care izvorâse. Scripturile ebraice erau depăşite; era nevoie de o nouă Biblie. Iar întâmplarea făcea că el adusese una cu el.[13]

Liderii Bisericii nu au fost mulţumiţi. Ei au respins cea mai mare parte a contribuţiei de substanţă a lui Marcion şi l-au izgonit din Roma. Marcion însă nu s-a dat bătut. S-a întors acasă şi a continuat, de data aceasta cu succes, să ţină predici în toată Asia Mică unde a găsit un public receptiv la doctrina sa a celor doi zei. Biserica diteistă pe care a fondat-o a devenit una dintre cele mai mari din toată creştinătatea. Până în secolul al V-lea d.Cr., ea a înflorit în zone întinse din Turcia şi Siria.

Suntem îndreptăţiţi să ne punem întrebarea de ce bătrânii lideri ai Bisericii din Roma erau atât de fermi în menţinerea monoteismului iudaic. Chiar şi în faza timpurie a istoriei sale, creştinismul nu avea prea multe în comun cu iudaismul. Creştinismul se declarase o credinţă cu totul nouă, îi demonizase pe evrei ca ucigaşi ai lui Cristos, începuse să-şi întocmească propriile texte sacre în greceşte, nu în ebraică, şi îi atribuise lui Isus un

caracter divin care contrazicea însăşi definiţia iudaică a lui Dumnezeu ca fiinţă unică şi indivizibilă.

Apostolul Ioan şi Marcion din Sinope (chipul celui din urmă a fost în mod intenţionat distrus) într-o imagine aparţinând unui codex italian al Evangheliei, scris în greacă (MS M.748, fol. 150v, secolul al XI-lea). *The Morgan Library & Museum/Janny Chiu/Art Resource, NY*

Adevărul este că dorinţa Bisericii timpurii de a rămâne fidelă credinţei iudaice într-un singur Dumnezeu ar fi putut avea şi motive politice, nu doar teologice. Atunci când Marcion şi gnosticii s-au învrăjbit cu aceşti lideri creştini pe tema naturii lui Dumnezeu, ei au pus în discuţie şi definiţia autorităţii în cadrul acestei Biserici născânde. Aşa cum remarcă celebra cercetătoare din domeniul istoriei religiei, Elaine Pagels, Biserica primară, insistând pe credinţa într-un singur Dumnezeu, îşi valida de fapt sistemul său de guvernare condus de un singur episcop – episcopul Romei. „Aşa cum Dumnezeu domneşte în ceruri ca stăpân, domn, conducător, judecător şi rege“, scrie Pagels, „la fel, pe pământ, el îşi deleagă autoritatea membrilor ierarhiei Bisericii, iar aceştia slujesc asemenea unor generali care cârmuiesc o oaste de supuşi, asemenea unor regi care domnesc peste «popor», asemenea unor judecători care prezidează în locul lui Dumnezeu“[14].

Acesta este fără doar şi poate politicomorfism – „divinizarea politicii pământeşti“. Influentul Părinte al Bisericii Ignatie al Antiohiei (cca 35–108 d.Cr.) a enunţat această poziţie într-un slogan succint: „Un singur Dumnezeu, un singur Episcop“. Orice alterare a primei afirmaţii diminuează automat autoritatea celei din urmă. Datoria creştină – potrivit cuvintelor lui Ignatie – era să te supui episcopului „ca şi cum ar fi Dumnezeu“. Iar Clement I (mort în 101 d.Cr.) – care a fost primul episcop al Romei şi deci primul papă – avertiza că oricine refuză să „îşi plece capul“ în faţa autorităţii sale ca episcop se face vinovat de răzvrătire împotriva lui Dumnezeu şi se cuvine executat.

Insistenţa ierarhiei Bisericii de a avea un singur Dumnezeu şi un singur episcop a avut însă un impact minor asupra fidelilor lui Marcion şi asupra numeroaselor secte gnostice care au înflorit în anii de început ai creştinismului. Biserica a reuşit să implanteze o contradicţie în chiar inima acestei credinţe înfloritoare. Dacă se insista asupra definiţiei iudaice a lui Dumnezeu ca fiinţă unică şi indivizibilă – definiţie născută din exilul babilonian, atunci Biserica trebuia să ofere o explicaţie cum de un ţăran evreu din ţinutul deluros al Galileei putea fi şi Dumnezeu. Era o problemă care ameninţa să destrame Biserica şi să pună capăt creştinismului, tocmai când acesta era pe punctul de a dobândi cea mai mare izbândă.

Până la sfârşitul secolului al II-lea d.Cr., creştinismul s-a răspândit atât de mult în Imperiul Roman, încât a devenit imposibil pentru autorităţi să îl mai ignore. Unii dintre membrii de rang înalt ai curţii imperiale se convertiseră deja la noua religie. În 202 d.Cr., Roma a emis un edict care interzicea continuarea convertirilor, iar până la jumătatea secolului al II-lea, supuşii creştini ai imperiului au ajuns să fie persecutaţi pe scară largă. Mulţi romani considerau că plaga instabilităţii politice şi economice a imperiului din epoca respectivă era cauzată de abandonarea cultului vechilor zei de către populaţie. Aşa se face că o mare parte din această furie a fost îndreptată împotriva creştinilor, care nu făceau decât să iasă în evidenţă prin refuzul lor de a oferi sacrificii divinităţilor romane.

Când Diocleţian – un cetăţean roman cu origini umile şi care a avansat rapid în ierarhia armatei – a fost numit împărat în 284 d.Cr., acesta şi-a stabilit ca misiune prioritară eliminarea creştinismului din Imperiul Roman, în toate formele sale. Au fost arse biserici, au fost confiscate texte sacre şi atât laicii creştini, cât şi conducătorii Bisericii au fost ucişi pentru amuzament, în ceea ce a devenit cunoscut drept Marea Persecuţie.

Câţiva ani mai târziu, Diocleţian s-a retras brusc din funcţia de împărat, luând decizia crucială de a împărţi Imperiul într-o tetrarhie condusă de două perechi de împăraţi – de prim rang şi de rang secund – o pereche în est şi una în vest. Soluţia s-a dovedit ineficientă, degenerând rapid într-un război civil între pretendenţii la tron. În 312 d.Cr., unul dintre aceşti pretendenţi şi-a condus armata până la Râul Tibru, în încercarea de a reinstitui domnia unui singur împărat. Numele lui era Constantin şi acesta avea să schimbe atât istoria Romei, cât şi istoria creştinismului, o dată pentru totdeauna.

Potrivit legendei, în ajunul bătăliei de pe malul Tibrului, Constantin a avut un vis în care a văzut pe cer o cruce de lumină şi cuvintele „Prin aceasta vei învinge“. În ziua următoare, le-a cerut trupelor sale să îşi pună pe scuturile lor ca blazon un simbol necunoscut: *chi şi rho* – o cruce formată din primele două litere greceşti ale numelui *Christós*. Iar victoria în acea bătălie i-a deschis lui Constantin perspectiva de a se declara singurul şi incontestabilul împărat al Romei.

Atribuind Dumnezeului creştin succesul său, când a urcat pe tron, Constantin a pus capăt persecuţiei creştinilor la Roma şi a legalizat creştinismul. Însă noul împărat avea o înţelegere foarte precară a credinţei pe care o adoptase; el părea să creadă că această religie era un fel de cult solar. Din câte înţelegea el, cel mai important lucru era credinţa într-un singur Dumnezeu. Omul care purtase atâtea bătălii pentru a reinstaura domnia unui singur împărat la Roma părea să recunoască – în mod intuitiv – avantajul politic pe care îl aducea adoptarea unui sistem religios monoteist, deşi sloganul lui Constantin era puţin diferit de cel preferat de Ignatie şi de liderii Bisericii. El prefera varianta „un singur Dumnezeu, un singur Împărat“[15].

Putem doar să ne imaginăm surprinderea lui Constantin când a descoperit nu numai că mulţi fraţi creştini *nu* credeau în existenţa unui singur Dumnezeu, ci şi că nu exista un consens în interiorul Bisericii cu privire la relaţia dintre acest Dumnezeu şi Isus Cristos. Gnosticii şi Biserica din Alexandria puneau accentul pe caracterul divin al lui Isus, unii dintre gnostici mergând atât de departe, încât ajungeau să nege umanitatea lui Isus (docetism). Ebioniţii (creştini evrei care au constituit cea mai timpurie formă de creştinism) şi Biserica din Antiohia puneau accentul pe caracterul uman al lui Isus – ebioniţii văzând în Isus un profet făcător de miracole care vorbea inspirat de puterea divină, dar fără să fie el însuşi divin.

Unele secte creştine tranşau disputa, susţinând că Isus s-a născut om şi a devenit divin abia după înviere (această viziune este numită „dinamism“). Alţii susţineau că Isus a fost un om „adoptat“ de Dumnezeu ca Fiu al său şi a primit statut divin atunci când a fost botezat de Sfântul Duh în Râul Iordan (această viziune este numită „adopţianism“).

Cum Constantin era soldat şi nicidecum teolog, el nu a avut prea multă răbdare în faţa acestor dezacorduri. A cerut un răspuns ferm la întrebarea privitoare la natura lui Isus şi la relaţia Fiului cu Tatăl. Dacă era să se prezinte în faţa populaţiei divizate ca unicul şi adevăratul stăpân al Imperiului, avea nevoie de un consens privitor la esenţa unicului şi adevăratului stăpân al cerurilor.[16]

În 325 d.Cr., împăratul i-a convocat pe Părinţii Bisericii într-un conciliu în oraşul Niceea, pentru a lămuri definitiv această chestiune. Spre a sublinia gravitatea situaţiei, Constantin a decis ca el însuşi să prezideze conciliul – împodobit în straie regale şi flancat de gărzi imperiale. Singurul lucru pe care îl ştiau fără doar şi poate toţi cei adunaţi acolo era că împăratul nu putea accepta un rezultat care ar fi ştirbit unitatea lui Dumnezeu. Ceea ce excludea din start poziţia gnosticilor, pe cea a fidelilor lui Marcion şi a altor secte creştine care acceptau diteismul. Pe de altă parte, Părinţii Bisericii nu erau dispuşi să accepte o poziţie care ar fi negat caracterul divin al lui Cristos, ceea ce excludea poziţia ebioniţilor, pe fidelii lui Arie şi o mare parte din Biserica din Antiohia.

Cum pot fi însă împăcate aceste două cerinţe? Ce fel de gimnastică doctrinară ar putea să treacă peste contradicţia ireductibilă că acel Dumnezeu unic şi indivizibil, care există în forme multiple, nu este – *prin definiţie* – un Dumnezeu unic şi indivizibil?

Compromisul realizat la Niceea a fost considerarea lui Isus Cristos Fiul ca fiind „de aceeaşi substanţă“ cu Dumnezeu Tatăl. Ideea se baza pe scrierile unuia dintre cei mai proeminenţi teologi ai creştinismului timpuriu, Tertulian din Cartagina (cca 160–220 d.Cr.). Tertulian s-a inspirat din filozofii greci de dinaintea sa şi a argumentat că Dumnezeu era o „substanţă“. Însă, spre deosebire de greci, Tertulian credea că această substanţă luase forma a trei persoane separate: Tatăl (*Iahve*), Fiul (Isus Cristos) şi Sfântul Duh (spiritul divin al lui Dumnezeu în lume). Pentru a-şi explica teoria, Tertulian a recurs la o analogie: „Când soarele aruncă o rază de lumină“, scria el, „o parte este luată din întreg; însă soarele rămâne în raza de lumină, pentru că este o rază de soare; natura soarelui nu este

împărţită, ci extinsă… La fel, ceea ce izvorăşte din Dumnezeu este Dumnezeu şi Fiu al lui Dumnezeu, şi amândoi sunt una“. Tertulian a inventat un cuvânt nou pentru a descrie această teologie inovatoare – a numit-o *trinitas* sau Trinitatea.[17]

Compromisul niceean l-a mulţumit pe împărat, însă pe ceilalţi membri ai Bisericii i-a lăsat cu mai multe întrebări. Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh îşi împart substanţa divină în mod egal? În fond, deşi o rază de soare conţine în ea substanţa soarelui, ea nu conţine *aceeaşi cantitate* de substanţă precum soarele. Şi care dintre aceste trei persoane a avut substanţa divină la început? Poate că soarele şi raza de soare sunt făcute din aceeaşi substanţă, însă soarele este *singura sursă* a acelei substanţe; raza este întru totul dependentă de soare. Stau lucrurile la fel cu Tatăl şi Fiul? Este Tatăl sursa substanţei, iar Fiul este dependent de Tatăl? Dacă aşa stau lucrurile, atunci cum ar putea un Dumnezeu indivizibil să îl creeze pe Isus din el însuşi? Nu ar încălca aceasta Unitatea lui Dumnezeu? Nu l-ar face aceasta pe Isus o parte a ordinii create, contrazicând astfel afirmaţia din Evanghelia după Ioan că Isus a fost cu Dumnezeu „dintru început“? Pe de altă parte, dacă Tatăl şi Fiul conţin simultan substanţa divină, asta nu înseamnă că de la începutul creaţiei au existat două persoane divine egale?[18]

Unii Părinţi ai Bisericii, urmând învăţăturile teologului Atanasie din Alexandria (298–373 d.Cr.), au încercat să rezolve această confuzie sugerând că Tatăl şi Fiul nu erau făcuţi „din aceeaşi substanţă“, ci erau „asemănători ca substanţă“. Însă sugestia nu a făcut decât să adâncească confuzia.

Într-un final, ultimul cuvânt i-a aparţinut omului care a modelat teologia creştină din lumea occidentală într-o măsură mai mare decât orice altcineva: Augustin de Hipona (354–430 d.Cr.). Dumnezeu este Unul, a declarat Augustin, în capodopera sa *Despre Trinitate*. Dumnezeu este etern şi neschimbător. Deşi acesta este adevărul, Dumnezeu există totuşi în trei forme: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Nici una nu este subordonată alteia. Toate trei îşi împart divinitatea în aceeaşi măsură. Toate trei există de la începuturile timpului. Iar dacă această idee provoacă confuzie, dacă sfidează logica şi raţiunea, dacă pare să contrazică însăşi definiţia lui Dumnezeu, atunci sarcina credinciosului este să o accepte ca pe o taină şi să treacă mai departe.[19]

La câţiva ani după moartea lui Augustin, la Conciliul din Calcedon (451 d.Cr.), Biserica a afirmat poziţia că Isus Cristos este Dumnezeu *adevărat* şi

om *adevărat* – „de aceeaşi fiinţă cu Tatăl în ceea ce priveşte dumnezeirea şi de aceeaşi fiinţă cu noi în ceea ce priveşte umanitatea“ –, iar creştinismul nu doar că a depăşit cu succes concepţia iudaică postexilică despre Dumnezeu ca fiinţă unică şi indivizibilă, ci a cedat în întregime celui mai vechi şi mai adânc înrădăcinat imbold al umanităţii – l-a făcut pe Dumnezeul cerului şi al pământului să fie *în întregime* uman. Prin aceasta, creştinismul a aşezat religia pe o traiectorie de coliziune cu o altă credinţă monoteistă nouă, care – la doar un secol după Calcedon –, se va ivi în deşerturile Arabiei şi va combate concepţia creştină despre Dumnezeul umanizat.[20]

CAPITOLUL IX
DUMNEZEU ESTE TOTUL

Înaintea zidurilor dărâmate ale Ierusalimul, se înfruntau două oştiri. Era anul 614 d.Cr. În interiorul oraşului asediat, câteva sute de oameni loiali împăratului bizantin Flavius Heraclius cel Tânăr – chipeşul şi tânărul războinic care cucerise tronul după ce îl dăduse la o parte şi îl sfârtecase în patru cu mâna lui pe ocupantul anterior al tronului – aşteptau cu teamă asaltul despre care ştiau că urma să vină din partea armatei regelui Chosroes II, rege al regilor şi conducător al Imperiului Persan (Sasanid).

Vreme de trei sute de ani, aceste două superputeri – creştină, respectiv zoroastriană – se luptaseră pentru controlul asupra Orientului Apropiat, balanţa puterii înclinând – după fiecare bătălie nimicitoare – când în favoare uneia, când a celeilalte. Nu era doar luptă pentru teritoriu, ci era ciocnirea între perspectivele religioase divergente ale două regate teocratice, fiecare din ele bazându-se pe o concepţie oficială, aprobată şi legalizată despre divin – care exista fie în două forme (dualismul zoroastrian), fie în trei (trinitarianismul creştin).

La începutul secolului al VII-lea d.Cr., conflictul neostoit dintre imperii le secase deja de bogăţii şi putere. Însă duşmănia dintre ele era atât de mare, încât nici unul nu-şi putea stăpâni dorinţa de a mai da o lovitură violentă celuilalt. Recenta ascensiune a lui Heraclius lăsase Imperiul Bizantin dezorganizat, aşa că persanul Chosroes – gândindu-se să profite de situaţia nefavorabilă a adversarului său – şi-a trimis armata aproape epuizată să jefuiască teritoriile creştine. Trupele sale cuceriseră între timp Antiohia şi Damascul. Acum erau în faţa zidurilor Ierusalimului, gata să cucerească oraşul sfânt şi astfel să dea o lovitură simbolică creştinismului.

Zece mii de oşteni persani înarmaţi până în dinţi au înconjurat zidurile oraşului, împreună cu o forţă auxiliară formată din două mii de luptători evrei care sperau să răzbune cele trei secole de opresiune, masacre şi convertire forţată ale regimului creştin. Evreii aveau să îşi îndeplinească dorinţa. Când zidurile au cedat, iar armata persană a ieşit învingătoare, regele Chosroes le-a cedat Ierusalimul evreilor, aceştia dezlănţuind pe dată un val de moarte şi distrugere peste locuitorii creştini ai oraşului.

Dar bizantinii au răspuns. Heraclius şi-a refăcut armata şi a izgonit trupele sasanide din oraşele pe care tocmai le cuceriseră. În 630 d.Cr. el a recucerit Ierusalimul, a alungat garnizoana persană înfrântă către capitala Ctesiphon şi i-a masacrat pe evreii rămaşi. Slăbite şi sătule de război, cele două superputeri au cerut pace şi fiecare a început să se pregătească pentru ceea ce se presupunea că va fi un răgaz scurt în lupta fără sfârşit a două imperii în declin. Însă atunci s-a întâmplat ceva ce nimeni nu şi-ar fi închipuit că se va întâmpla.

După câteva luni de la pecetluirea înţelegerii de pace în oraşul Cappadocia, Heraclius şi Chosroes au fost vizitaţi de câte un emisar din deşerturile uitate şi neprimitoare ale Peninsulei Arabia. Emisarii aduceau scrisori ale unui profet arab care pretindea că vorbea în numele unui zeu de care nici trinitarienii şi nici dualiştii nu auziseră vreodată, dar despre care profetul pretindea că este unicul Dumnezeu din univers.

„În numele lui Allah, Binevoitorul şi Milostivul“, începeau scrisorile. „Pace aceluia care merge pe calea cea dreaptă. Te chem la islam şi, dacă vei deveni musulman, vei fi în deplină pace, iar Allah îţi va îndoi răsplata; însă dacă refuzi chemarea Islamului, vei păcătui prin îndrumarea greşită a supuşilor tăi.“

Scrisorile erau semnate de Mohamed Rasulullah sau Mohamed, Mesagerul lui Allah.[1]

Regele Chosroes, sfidând toate codurile regale de comportament, l-a ucis pe emisar şi i-a poruncit viceregelui său să-l găsească pe acest profet din deşert şi să-i taie capul. Heraclius, pe de altă parte, a fost atât de amuzat de îndrăzneala scrisorii, încât, potrivit mărturiilor, a făcut o criză de râs. L-a lăsat pe emisar să plece, a rupt misiva în bucăţi şi, din câte se pare, nu s-a mai gândit la ea.

Şi totuşi, în mai puţin de zece ani, adepţii acestui profet din deşert au înghiţit aproape întreg Imperiul Sasanid – punând capăt zoroastrismului ca religie universală. Au izgonit Imperiul Bizantin din Orientul Apropiat – transformându-l într-o cochilie goală, de cinci ori mai mică decât era înainte. Cât îi priveşte pe evrei, le-au permis să se întoarcă la Ierusalim şi chiar să îşi practice religia acolo. Ieşite din sălbăticia Arabiei pentru a se confrunta cu o lume dominată de două concepţii majore despre divin – Dumnezeu în Trei persoane, respectiv Dumnezeu în Două –, armatele acestei noi religii, numită *islam*, au căutat să smulgă cele două credinţe din lumea cunoscută şi să le înlocuiască cu viziunea iudaică despre Dumnezeu,

aşa cum fusese ea îmbrăţişată cu toată inima de profetul lor, Mohamed: Dumnezeul cel Unul.[2]

Mahomed Ibn Abdallah Ibn Abd al-Muttalib s-a născut cândva în a doua jumătate a secolului al VI-lea d.Cr., în oraşul Mecca din Peninsula Arabia. El a venit pe lume ca unic fiu al unei văduve, într-un oraş în care văduvele trăiau fără protecţie. A ajuns orfan când era încă mic, într-o societate în care orfanii erau trataţi precum sclavii, adică puteau fi cumpăraţi şi vânduţi. Cu ajutorul unui unchi binevoitor, tânărul Mohamed a reuşit să evite această soartă şi să-şi câştige o modestă existenţă făcând călătorii comerciale în Siria şi în sudul Yemenului. Perspectivele sale s-au îmbunătăţit în mod neaşteptat, după vârsta de douăzeci de ani, prin căsătoria cu o negustoreasă mai în vârstă, pe nume Khadija, şi prin preluarea profitabilei ei afaceri cu caravane.

Însă, în ciuda relativei avuţii şi a confortului din viaţa sa, Mahomed nu a putut scăpa niciodată de sentimentul că era ceva profund strâmb în societatea care îl adusese atât de aproape de o viaţă de sclavie şi disperare – o societate în care masele lipsite de apărare puteau fi exploatate cu uşurinţă de cei puternici şi interesaţi doar de câştigul lor. Era neliniştit şi nemulţumit. A început să-şi împartă averea şi să-şi caute liniştea în munţii şi viroagele din valea Meccăi – petrecându-şi nopţile în rugăciune şi meditaţie şi implorând cerurile pentru un răspuns la sărăcia şi nefericirea pe care o vedea în lume.

Apoi, într-o zi, cerurile i-au răspuns.

Tradiţia spune că Mahomed medita într-o grotă de pe Muntele Hira când a fost luat în posesie de o prezenţă invizibilă care i-a poruncit: „Recită!“ Experienţa iniţială a fost urmată de douăzeci şi doi de ani de revelaţii profetice aproape neîntrerupte de la un zeu pe care el l-a numit *Allah* – revelaţii care au fost reunite în cele din urmă în ceea ce cunoaştem astăzi drept *Coranul* sau Recitarea.

Arabii antici erau deja familiarizaţi cu Allah, care era probabil echivalentul arab al divinităţii indo-europene Dyeus şi al corespondentului său grec Zeus – adică, un zeu al cerului care urcase cu tenacitate treptele panteonului arab pentru a deveni Marele Zeu. Este însă neclar dacă arabii îl considerau pe Allah o divinitate personală sau, dimpotrivă, un fel de spirit abstract – asemănător forţei divine despre care egiptenii şi mesopotamienii credeau că susţine universul. Allah nu este, de fapt, un nume propriu, ci o contragere a cuvântului arab *al-ilah* care înseamnă pur şi simplu, „zeul“ – o

indicaţie că este posibil ca Allah să fi fost văzut mai degrabă ca un *spirit* divin decât ca o *personalitate* divină. Şi, spre deosebire de sutele de alte divinităţi recunoscute de arabi, Allah pare să nu fi fost reprezentat niciodată ca un idol – ceea ce se poate explica prin faptul că era perceput drept un spirit însufleţitor, fără formă fizică.

Pe de altă parte, arabii îl considerau pe Allah creatorul cerului şi al pământului – ceea ce înseamnă că îi atribuiau în mod clar voinţă şi intenţii. Îl concepeau pe Allah ca o fiinţă materială care – asemenea lui Zeus – avusese atât fii, cât şi fiice. De fapt, cele trei fiice ale lui Allah – Allat care era asociată cu zeiţa greacă Atena; Manat care pare să fi avut legătură cu zeiţa mesopotamiană Iştar; şi al-Uzza care era echivalentul arab al Afroditei – au jucat un rol central în spiritualitatea antică arabă, ca intermediari ai lui Allah.

Indiferent cum ar fi stat lucrurile, arabii din Antichitate nu erau prea interesaţi de o divinitate abstractă, nevăzută, cu care nu ar fi putut interacţiona în viaţa de zi cu zi. Panteonul arab era ocupat de numeroşi zei şi zeiţe, de îngeri şi demoni, şi de *djinn* – toţi slujind nevoile specifice ale închinătorilor lor din deşert şi fiind, aproape toţi, concepuţi în termeni umani neechivoci. Zeii lumii arabe mâncau şi beau, făceau sex şi procreau, purtau haine şi aveau arme (zeiţa Manat purta două mantale din zale şi avea două săbii). Cei mai mulţi dintre aceşti zei – exceptându-l pe Allah – erau sculptaţi în piatră, după asemănarea fiinţelor omeneşti (iar ocazional după asemănarea altor vietăţi) şi erau găzduiţi în sanctuarul central al Meccăi, Kaaba, unde puteau fi vizitaţi de arabii din regiune şi li se puteau aduce daruri şi sacrificii în schimbul favorurilor şi binecuvântărilor.[3]

Şi totuşi, aceasta era o formă înalt evoluată de politeism, una care înglobase în mod liber divinităţile celorlalte religii, inclusiv pe cele ale iudaismului şi creştinismului. Patriarhul evreu Avraam îşi avea propriul idol la Kaaba, la fel ca Isus Cristos şi mama lui, Maria. În realitate, un număr mare de arabi considerau că aceşti zei nu erau nimic altceva decât manifestări multiple ale unei fiinţe divine unice – chiar dacă una distantă şi inabordabilă – pe nume Allah.

Pagină din „Călătoria profetului Mahomed“ din *al-Tararikh* de Hafiz-i Abru (cca 1425 d.Cr.).
Metropolitan Museum of Art / CC0 1.0

Aşa se face că, atunci când Mahomed a coborât de pe Muntele Hira cu un mesaj de la acelaşi Allah care pretindea că este singura divinitate din univers, el nu a întâmpinat o rezistenţă teologică semnificativă. Mecca era un oraş tumultuos, pluralist din punct de vedere religios, cosmopolit – un centru al comerţului şi negoţului – în care trăiau laolaltă evrei, creştini, zoroastrieni, hinduşi şi politeişti, într-un mediu care încuraja experimentul religios cel mai îndrăzneţ. Declaraţia monoteistă a lui Mahomed nu trebuie să fi fost nici nouă, nici ofensatoare în vreun fel neobişnuit pentru locuitorii Meccăi. Până şi vocabularul folosit de Mahomed pentru a-l descrie pe Allah – Creator şi Rege, Stăpânitor al oamenilor şi Cârmuitor al destinelor – era aproape identic cu vocabularul pe care îl folosiseră şi arabii din Antichitate pentru a-l descrie pe Allah.

Mahomed a adus însă două inovaţii principale sistemului religios arab, inovaţii care l-au pus în conflict cu liderii religioşi de la Mecca şi au făcut ca mişcarea lui să fie una aparte. În primul rând, el a îmbrăţişat cu fermitate conotaţiile exclusiviste ale sistemului său religios. Nu era suficient ca arabii să creadă că Allah era unicul zeu al universului; ei trebuiau să nege şi existenţa oricărui alt zeu. „O, neam al meu! Adoraţi-L pe Allah! Voi nu aveţi altă divinitate în afara Lui!“ (Sura 7:59).[9]

9. Pentru traducerea în limba română a citatelor din Coran, am folosit *Traducerea sensului Coranului cel sfânt în limba română*, ediţia a V-a, Editura Islam, Bucureşti, 2006.

Acesta nu era doar un mod nou de a gândi despre Allah; era un atac direct la adresa ordinii prestabilite. Căci, prin pretenţia că nu exista nici un alt zeu, Mahomed submina economia Meccăi, care se baza pe statutul acesteia de oraş-sanctuar, deschis tuturor închinătorilor la toţi zeii cunoscuţi ai Arabiei. Dacă nu existau alţi zei, atunci nu era nevoie de Kaaba şi ca atare nu exista nici un motiv ca Mecca să aibă o poziţie specială, în calitatea ei de centru religios şi economic al Arabiei.

Cea de-a doua inovaţie, întru câtva înrudită cu prima, a fost că Mahomed l-a identificat în mod explicit pe Allah cu *Iahve*, Dumnezeul evreilor. Arabii auziseră, desigur, de *Iahve*. Evreii trăiau în Peninsula Arabia de sute de ani – probabil încă din vremea exilului babilonian – şi se erau integraţi în societatea arabă la toate nivelurile. Arabii acceptau oarecum asocierea lui *Iahve* cu Allah, cel puţin în ceea ce privea rolul de creator al lui Allah.

Însă Mahomed a reimaginat relaţia dintre aceste două divinităţi, susţinând că Allah a fost cel care a făcut legământul cu Avraam în schimbul făgăduinţei de rodnicie (Sura 2:124–133); că Allah a fost cel care i-a apărut lui Moise în forma rugului aprins şi l-a instruit să se întoarcă în Egipt pentru a-i elibera pe israeliţi din sclavie (Sura 28); că Allah a fost cel care a devastat lumea cu un potop catastrofal, cruţându-i pe Noe şi familia lui de la moarte (Sura 71); că Allah a fost cel care i-a trimis un înger Mariei cu vestea cea bună că îl va naşte pe Mesia Isus (3:45–51); că Allah a fost de fapt cel care a revelat Torah şi Evangheliile (Sura 5:44–46).

Ca să fim clari, Mahomed nu îl *înlocuia* pe *Iahve* cu Allah; el doar îi vedea pe *Iahve* şi Allah ca fiind *acelaşi Dumnezeu*. Nucleul mesajului lui Mahomed era simplu: el însuşi nu era decât unul dintr-un lung şir de profeţi care mergea până la Adam, iar lui i se încredinţase revelarea nu a unei noi scripturi, ci a „întăririi vechilor scripturi“ (Sura 12:111). „Noi credem în

Allah, în ceea ce ne-a pogorât nouă şi a pogorât lui Avraam, lui Ismail, lui Isaac, lui Iacob şi seminţiilor, precum şi în [cărţile] date lui Moise, lui Isus şi tuturor profeţilor de către Domnul lor. Noi nu facem nici o deosebire între ei“ (Sura 3:84).

Este neîndoielnic că Mahomed avea o cunoaştere profundă a iudaismului, dacă ne uităm la felul în care el repovesteşte miturile iudaice, la reverenţa sa faţă de profeţii evrei, la veneraţia faţă de oraşul sfânt al Ierusalimului şi la adoptarea aproape fără rezerve a regimului alimentar şi a legilor purităţii iudaice. Atât de mare a fost impactul iudaismului asupra gândirii lui Mahomed, încât unii istorici au mers până la a sugera că islamul – asemenea creştinismului – şi-ar fi avut originea într-o sectă evreiască, din care s-a desprins apoi devenind o religie independentă. Deşi cei mai mulţi savanţi resping acest punct de vedere, nu se poate nega faptul că Mahomed a fost puternic influenţat de contactele sale cu evreii din Arabia. Nicăieri nu este mai clară această influenţă decât în acceptarea necondiţionată din partea lui Mahomed a concepţiei iudaice despre Dumnezeu – ca fiinţă unică şi indivizibilă. „Allah este *Unul*“, ne spune Coranul cu emfază. „El este Allah, Cel Unic! El nu zămisleşte şi nu este născut. Şi El nu are pe nimeni egal!“ (Sura 112:1–3)[4]

Motivul pentru care această afirmaţie este atât de importantă este că monoteismul iudaic, ca idee religioasă, era – în acelaşi moment istoric – sugrumat de trinitarianismul bizantin într-un colţ al Orientului Apropiat şi înghiţit de dualismul zoroastrian în celălalt. Indiferent dacă a fost conştientă sau nu, decizia lui Mahomed de a denunţa atât zoroastrismul, cât şi creştinismul („Şi nu spuneţi «Trei»!“, avertizează Coranul. „Allah nu este decât un Dumnezeu Unic!“ Sura 4:171), precum şi aceea de a susţine, în schimb, fără rezerve monoteismul iudaic nu doar că a reînviorat definiţia iudaică a unui Dumnezeu unic şi personal, ci a avut ca rezultat crearea unei noi religii universale.[5]

În centrul acestei noi religii a stat un fel de dublare a conceptului de monoteism – care în islam este edificat pe o idee teologică destul de complexă, numită *tawhid*. *Tawhid*, care în arabă înseamnă „unitate“, este mai puţin o afirmare a *singularităţii* lui Dumnezeu, cât o descriere a *esenţei* lui Dumnezeu. Nu înseamnă că există un singur Dumnezeu, ci că Dumnezeu este, prin forma şi natura sa, *unicitatea*.

Ca expresie a „unităţii divine“, *tawhid* impune ca Dumnezeu să fie nu doar indivizibil, ci şi absolut unic. Allah este „unul ca nimic altceva“, scria

Abu Hanifa al-Nu'man (699–767 d.Cr.), unul dintre primii teologi musulmani care a abordat acest subiect. „El nu se aseamănă cu nici unul dintre lucrurile create şi nici vreunul dintre lucrurile create nu se aseamănă cu El."[6]

În principiu, acest lucru înseamnă că nu poate exista nici o similaritate fizică între Allah şi creaţia sa, motiv pentru care, spre deosebire de aproape orice alt mit al creaţiei care a apărut în Orientul Apropiat, Coranul respinge explicit credinţa că Dumnezeu a creat fiinţele omeneşti după chipul şi asemănarea sa. Dumnezeu nu are chip. Nu are trup, nu este o substanţă, nu ia o formă – umană sau de altă factură.

Impresia de suprafaţă este că Mahomed a încercat în mod deliberat să îl dezumanizeze pe Allah. Iar dispreţul lui faţă de închinarea la idoli era bine cunoscut. Una din primele sale acţiuni după cucerirea Meccăi în numele noii religii a fost să scoată toţi idolii din Kaaba şi să-i sfărâme în bucăţi.

Cu toate acestea, Coranul abundă în descrieri antropomorfe ale lui Dumnezeu. Allah este descris ca ţinând „omenirea în mâinile sale" şi ca având „ochi atotvăzători" şi un chip: „oriîncotro vă veţi întoarce, acolo este Faţa lui Allah" (Sura 2:11). Coranul îl mai atribuie lui Allah şi o mulţime de calităţi şi trăsături omeneşti – cărora li se spune uneori Frumoasele Nume ale lui Allah – care sunt vădit folosite pentru a crea o personalitate divină pentru o fiinţa care – dacă ar fi să luăm doctrina *tawhid* în serios – ar trebui să nu aibă nici o personalitate.

Soluţia evidentă la această aparentă contradicţie între ceea ce ar trebui să fie Allah şi felul în care e descris în Coran ar fi să vedem aceste descrieri ca pe unele metaforice, nu literale, ale trupului lui Dumnezeu. Altfel s-ar încălca principiul *tawhid*-ului.

Problema este că majoritatea musulmanilor nu citesc Coranul în acest mod. Abu Hanifa, în mod sigur, nu l-a citit aşa. În calitatea sa de fondator al celor patru şcoli principale de drept din islamul sunnit, el a creat un precedent în exegeza coranică prin respingerea vehementă a posibilităţii de a citi Coranul într-un sens alegoric. Aproape toate şcolile de drept din islam insistă că toate cuvintele lui Dumnezeu din Coran trebuie înţelese în mod literal. La urma urmei, dacă Dumnezeu este indivizibil, aşa cum o cere *tawhid*-ul, atunci el nu poate fi separat de cuvintele sale. El *este* cuvintele sale. Prin urmare, şi cuvintele sale trebuie să fie la fel de eterne şi de divine, la fel de neschimbătoare şi neschimbabile precum Dumnezeu însuşi. Aşa că atunci când Coranul se întâmplă să amintească mâinile, ochii sau chipul lui

Allah, acest lucru înseamnă că Allah trebuie să aibă la propriu mâini, ochi şi chip. Nu mai contează artificiile şi întorsăturile teologice de care este nevoie pentru a da sens unui asemenea punct de vedere. (Are Allah doar două mâini? De ce nu are trei sau o mie? Faptul de a avea două mâini restrânge sau nu puterea atotcuprinzătoare a lui Allah?) Succesorul spiritual al lui Abu Hanifa, al-Hasan al-Aşari (874–936 d.Cr.), fondatorul celei mai influente şcoli tradiţionaliste de gândire din islam, a argumentat că Allah are un chip pentru că aşa spune Coranul. Şi dacă o astfel de lectură literală se întâmplă să contrazică principiul de bază al *tawhid*-ului şi deci edificiul pe care se construieşte tot islamul, prea puţin mai contează.[7]

Poziţia acestor teologi musulmani – şi a majorităţii musulmanilor care le urmează învăţăturile până în ziua de astăzi – nu arată doar cât de rezistent este imboldul nostru evoluţionist *înnăscut de a umaniza divinul;* mai mult decât atât, ea scoate la iveală paradoxul din inima definiţiei islamice a lui Dumnezeu. Căci, dacă Dumnezeu are într-adevăr calităţi şi atribute, iar dacă Dumnezeu este într-adevăr indivizibil, aşa cum o cere conceptul de Unitate Divină, atunci înseamnă că Dumnezeu nu poate fi separat de nici unul dintre aceste atribute şi calităţi. Dacă Dumnezeu este etern şi a existat dintotdeauna, atunci şi atributele lui Dumnezeu trebuie să fie eterne; şi ele au existat dintotdeauna împreună cu Dumnezeu. Altfel, ele ar fi separate de Dumnezeu, iar acest lucru ar încălca *tawhid*-ul. Chiar şi Abu Hanifa a fost obligat să admită acest lucru: „El cunoaşte în virtutea cunoaşterii sale, cunoaşterea sa fiind o calitate eternă; el este atotputernic în virtutea puterii sale, puterea sa fiind o calitate eternă; el creează în virtutea puterii sale creatoare, puterea sa creatoare fiind o calitate eternă“.

Numai că în acest din urmă atribut amintit de Abu Hanifa – puterea creatoare a lui Dumnezeu – se iveşte, în modul cel mai spectaculos, paradoxul. Chestiunea este destul de simplă: dacă Dumnezeu este indivizibil şi Dumnezeu este Creatorul, atunci cum este cu putinţă să existe o separare între Creator şi creaţia lui? Nu sunt Creatorul şi creaţia sa unul şi acelaşi lucru în mod necesar?

Această întrebare a vexat islamul încă din momentul în care profetul Mahomed a început să predice pentru prima dată la Mecca, deşi – ca să fim sinceri – majoritatea cărturarilor islamici au ales să ignore complet chestiunea. Preocupările teologice de acest fel au fost respinse în general de clasa educată din islam ca „pălăvrăgeală“. Cuvântul arab pentru teologie este *kalam* sau „vorbire“, iar de-a lungul istoriei islamice, musulmanii care

au încercat să abordeze dificultăţi teologice au fost adesea batjocoriţi ca *ahl al-kalam*, „oamenii vorbelor“, ceea ce explică de unde vine atenţia covârşitoare pe care islamul a dat-o vreme de secole chestiunilor juridice, în detrimentul celor teologice.

Dar încă de la început, unii gânditori musulmani s-au luptat în mod public cu chestiunea fundamentală privitoare la cum se împacă unitatea lui Dumnezeu cu puterea lui creatoare. Astfel, aceşti musulmani nu doar că au revitalizat teologia islamică în faţa rigidităţii ortodoxe, ci, mai mult, au creat o ramură cu totul nouă a misticismului islamic, denumit popular *sufism*.

Există numeroase istorisiri despre prima întâlnire dintre legendarul poet sufit al iubirii, Jalal ad-Din Rumi, şi prietenul şi mentorul său spiritual, Şams-i Tabrizi, căruia Rumi i-a dedicat multe dintre poemele sale. Cei doi bărbaţi vor ajunge să formeze cea mai cunoscută prietenie sufită. Şams va trece într-o zi la sfinţenie, iar Rumi va deveni cel mai celebru sufit din istorie, cunoscut în întreaga lume drept Mawlana sau „Maestrul“. Însă în ziua primei lor întâlniri, în anul 1244 d.Cr., Rumi nu era decât un cărturar obscur, membru al „clasei turbanelor“ din oraşul Konya din Turcia de azi, iar Şams nu era decât un derviş sălbatic şi rătăcitor, pe care oamenii îl porecliseră „Pasărea“ datorită apucăturilor lui peripatetice.

Relatările primei întâlniri dintre Rumi şi Şams au intrat în legendă; asemenea mai tuturor biografiilor sufite, aceste relatări se cuvin a fi citite ca alegorii care dezvăluie un adevăr ascuns, iar nu ca istorie. În unele dintre variante, Rumi stă singur pe malul unui lac citind, când Şams vine la el.

„Ce faci?“ îl întreabă Şams.

Măsurându-l cu privirea de sus până jos pe călătorul zdrenţăros din faţa sa, Rumi presupune că este un ţăran fără adăpost şi-i răspunde: „Ceva ce tu nu poţi înţelege“.

În acel moment, în funcţie de felul în care este relatată întâmplarea, cărţile din mâinile lui Rumi fie izbucnesc în flăcări, fie îi sar din poală şi cad în apă. În orice caz, în toate variantele, cărţile rămân întregi într-un mod miraculos.

„Ce-i asta?“ exclamă Rumi în faţa miracolului.

„Ceva ce tu nu poţi înţelege“, îi răspunde Şams.

Există şi o variantă mai puţin cunoscută, dar mai banală a acestei istorisiri, despre care se spune că a fost repovestită de Şams însuşi. În această variantă, Şams îl vede pe Rumi în piaţa din Konya călare pe un cal

şi păşeşte în faţa lui, blocându-i calea. Indiferent însă de felul în care începe povestea primei lor întâlniri – că a fost pe malul lacului sau în piaţă –, sfârşitul ei este mereu acelaşi, cu Şams cerându-i lui Rumi părerea despre un alt mistic sufit, mort de multă vreme, pe numele său Tayfur Abu Yazid al-Bastami – cunoscut tuturor drept *Baiazid*.[8]

Rumi (călare) întâlnindu-l pe Şams. Filă din Jâmi al-Siyarby Mohammad Tahir Suhravardî. *Topkapi Palace Museum / Wikimedia Commons / public domain*

Baiazid, născut în preajma anului 804 d.Cr., în oraşul Bastam din nord-estul Iranului, provenea dintr-o familie de preoţi zoroastrieni care se convertiseră la islam, puţină vreme după invazia arabă în Persia şi după prăbuşirea Imperiului Sasanid, în 651 d.Cr. Şi-a început educaţia formală în

şcoala hanafită, unde s-a adâncit în teologia *tawhid*-ului, în ideea Unităţii Divine şi în enigma atributelor eterne ale lui Dumnezeu.

Ceva din natura acestor cercetări l-a tulburat pe Baiazid şi l-a lăsat profund nemulţumit. Şi-a abandonat educaţia formală şi a pornit de unul singur în căutarea unei experienţe mai intime a lui Dumnezeu, care nu se preda în nici o şcoală. În cele din urmă, a intrat sub influenţa unui grup de sufiţi condus de misticul persan Sahl al-Tustari.

Ca mişcare spirituală, sufismul sfidează orice clasificare. Preocuparea sa principală constă în căutarea unei căi directe către Dumnezeu, motiv pentru care sufiţii tind să respingă preocupările tradiţionale ale dreptului şi teologiei islamice, în favoarea unei experienţe nemediate a divinului. Sufiţii nu sunt interesaţi de dezbaterea cu privirea la interpretarea literală sau alegorică a Coranului. În schimb, ei susţin că acesta are două niveluri de semnificaţie: unul exterior, la care musulmanii au acces prin simpla lectură şi interpretare personală a textului, şi un nivel secret, ascuns, pe care numai un număr restrâns de aleşi îl pot înţelege, doar prin genul de cunoaştere intuitivă provenită dintr-o viaţă de rugăciune şi meditaţie. Stratul exterior îl ajută pe credincios să înveţe despre Dumnezeu; stratul ascuns îi permite credinciosului să îl *cunoască* pe Dumnezeu.

Tocmai această dorinţă de a-l cunoaşte pe Dumnezeu l-a făcut pe Baiazid să se alăture ordinului sufit. Baiazid medita zi şi noapte încercând cu disperare să dezlege adevărul secret despre care credea că stă ascuns în conceptul *tawhid*-ului. Într-o bună zi, l-a şi aflat, ceea ce l-a cutremurat în profunzime. A sărit de pe scaun şi a strigat în extaz: „Mărire Mie! Mare este măreţia Mea!“

În urechile celor care au auzit aceste cuvinte, Baiazid rostise cea mai scandaloasă erezie. El se numea pe sine însuşi, în cuvinte fără echivoc, Dumnezeu. Însă, în realitate, astfel de afirmaţii erau destul de obişnuite în rândurile unui anumit grup de mistici sufiţi numit „Sufiţii Beţi“ tocmai în virtutea predilecţiei acestora pentru rostiri extatice similare. Maestrul lui Baiazid, al-Tustari, spusese, la rândul său, celebrele cuvinte: „Eu sunt dovada existenţei lui Dumnezeu“, iar un alt discipol al său Mansur al-Hallaj, fusese crucificat pentru că strigase, alergând pe străzile din Bagdad, „eu sunt Adevărul!“9.

Însă în timp ce majoritatea musulmanilor credeau că aceşti Sufiţi Beţi se asociau pe ei înşişi cu divinul, pentru sufiţii precum Şams, aceste afirmaţii ascundeau o afirmaţie şi mai surprinzătoare şi mai importantă despre natura

realităţii. Iar recunoaşterea acestei realităţi – capacitatea de a înţelege în mod intuitiv ce voiau să spună cuvintele lui Baiazid, al-Tustari şi al Hallaj – a reprezentat un fel de ritual iniţiatic în sufism. De aceea, când Şams îl întâlneşte pentru prima dată pe Rumi în Konya, el îl întreabă despre cuvintele lui Baiazid. Ce a vrut să spună maestrul sufit când a strigat: „Mărie Mie“?

Ca în mai toate căutările mistice, răspunsul la întrebarea lui Şams este irelevant. Şams nu face decât să evalueze cât de demn este Rumi pentru a deveni unul dintre discipolii săi. În unele variante ale poveştii, Rumi nici măcar nu se oboseşte să răspundă. Pur şi simplu, leşină sau intră într-o transă sau priveşte adânc în ochii lui Şams, pierdut într-un secret pe care numai cei doi par să-l cunoască. Ceea ce contează aici este adevărul ascuns în întrebare. Căci, întrebând ce a vrut să spună Baiazid, Şams pune de fapt o cu totul altă întrebare: „Ce este Dumnezeu?“

Această întrebare a fost în centrul preocupărilor omeneşti de a înţelege divinul încă de la început. Este Dumnezeu forţa însufleţitoare care uneşte toate fiinţele vii – aşa cum par să fi crezut strămoşii noştri preistorici? Sau natura divinizată – aşa cum credeau mesopotamienii? Sau o forţă abstractă care impregnează universul – aşa cum o descriau unii filozofi greci? Sau o divinitate personificată, care arată şi acţionează întocmai ca o fiinţă umană? Sau este Dumnezeu o fiinţă umană la propriu?

Indiferent ce răspuns am da, întrebarea despre ce este Dumnezeu a reprezentat o preocupare stăruitoare atât pentru credincioşi, cât şi pentru necredincioşi, vreme de sute de mii de ani. Întrebarea propriu-zisă a condus la formarea unor întregi civilizaţii, dar şi la distrugerea lor. A creat pace şi prosperitate, dar şi război şi violenţă.

Acum însă, un grup de mistici, impulsionaţi de aderenţa lor la o formă strictă de monoteism, făceau o propunere radicală: singurul fel de a înţelege unitatea Creatorului este prin acceptarea unităţii întregii sale creaţii. Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu este *Unul*, atunci Dumnezeu trebuie să fie *tot*.

Termenul pentru acest concept este *wahadat al-wujud* sau Unitatea Fiinţei, el fiind propus de una dintre cele mai strălucite minţi filozofice din istorie, Muhyiddin Ibn al-Arabi (1165–1240 d.Cr.). Căutând să ofere o bază filozofică fermă pentru concepţia sufistă despre divin, Ibn al-Arabi a început prin a ataca principala fisură din doctrina *tawhid*: dacă la început nu exista decât Dumnezeu, atunci cum putea Dumnezeu să creeze ceva, altfel decât din el însuşi? Iar dacă Dumnezeu a creat din el însuşi, nu intră acest

lucru în contradicţie cu unicitatea şi unitatea lui Dumnezeu, prin împărţirea lui Dumnezeu în Creator şi creaţia lui?

Soluţia lui Ibn al-Arabi la această problemă a fost să confirme ceea ce unii sufiţi precum Şams şi Baiazid susţinuseră de multă vreme: dacă Dumnezeu este indivizibil, atunci nu poate exista nimic care nu să nu fie Dumnezeu. Creatorul şi creaţia lui trebuie să împartă exact aceeaşi esenţă eternă, nedistinctă şi *inseparabilă*, ceea ce înseamnă că tot ceea ce există în univers există doar în măsura în care împarte aceeaşi existenţă cu Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu trebuie să fie, în esenţă, suma întregii existenţe.[10]

Acesta este şi răspunsul la întrebarea pe care Şams i-a pus-o lui Rumi. Este şi ceea ce a vrut să spună Baiazid atunci când a rostit: „Mărire Mie“. Este motivul pentru care Tustari s-a numit pe el însuşi „dovada existenţei lui Dumnezeu“. Aceşti sufiţi nu pretindeau că sunt divini, ci proclamau *unitatea* cu divinul. Într-adevăr, pentru majoritatea sufiţilor, greşeala creştinismului consta nu în încălcarea naturii indivizibile a lui Dumnezeu, prin transformarea lui Dumnezeu într-o fiinţă umană, ci mai degrabă în credinţa că Dumnezeu este doar *o* fiinţă umană oarecare. Potrivit sufismului, dacă Dumnezeu este cu adevărat indivizibil, atunci Dumnezeu era toate fiinţele şi toate fiinţele erau Dumnezeu.

Ajungem astfel, în sfârşit, la finalul inevitabil al experimentului monoteist – la încununarea credinţei relativ recente într-un Dumnezeu creator, unic, singular, non-uman şi indivizibil, aşa cum a fost el definit mai întâi în iudaismul postexilic, apoi abandonat în dualismul zoroastrian şi în trinitarianismul creştin, pentru a fi revitalizat ulterior în interpretarea sufistă a *tawhid*-ului: Dumnezeu nu este creatorul a tot ceea ce există.

Dumnezeu *este* tot ceea ce există.[11]

Concluzii
UNUL

În versiunea biblică a creaţiei – sau mai degrabă într-una din cele două versiuni ale creaţiei (cea iahvistă) – Dumnezeu îi creează pe Adam şi pe Eva după chipul şi asemănarea lui, iar apoi îi lasă liberi în Grădina Edenului, dându-le o poruncă simplă: „Din toţi pomii din rai puteţi să mâncaţi, iar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mâncaţi, căci, în ziua în care veţi mânca din el, veţi muri negreşit!“

Însă şarpele – cea mai vicleană dintre creaţiile lui Dumnezeu – le spune altceva: „Nu, nu veţi muri!“ zice el. „Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi *veţi fi ca Dumnezeu*, cunoscând binele şi răul.“

Bărbatul şi femeia mănâncă împreună din fructul oprit şi nici unul din ei nu moare. Şarpele avusese dreptate. Dumnezeu recunoaşte acest lucru la judecata cerească: „Omul s-a făcut *ca unul dintre noi*, cunoscând binele şi răul. Şi acum nu cumva să-şi întindă mâna şi să ia roade din pomul vieţii, să mănânce şi să trăiască în veci.“

Aşa că Dumnezeu îi izgoneşte pe Adam şi pe Eva din grădină şi pune de pază la porţile Edenului îngeri purtând săbii de foc, pentru a se asigura că nici un bărbat şi nici o femeie nu se vor mai întoarce acolo vreodată.

Pe vremea când eram copil şi citeam această poveste, o vedeam ca pe un avertisment ca nu cumva să încalc poruncile lui Dumnezeu, pentru că mă aşteaptă aceeaşi pedeapsă precum cea a lui Adam şi a Evei. Acum mi se pare limpede că Adam şi Eva nu au fost pedepsiţi pentru că au încălcat porunca lui Dumnezeu, ci pentru că au încercat să devină Dumnezeu. Poate că această străveche amintire populară ascunde un adevăr mai profund, unul pe care strămoşii noştri par să-l fi înţeles într-un mod intuitiv, dar pe care noi, cei care am făcut tranziţia de la animismul pur din trecut la doctrinele religioase rigide de azi, l-am uitat: Dumnezeu nu ne-a creat după chipul şi asemănarea lui; nici noi nu l-am creat pe el după chipul şi asemănarea noastră. De fapt, noi *suntem* imaginea lui Dumnezeu în lume – nu în formă sau asemănare, ci în *esenţă*.[1]

Am ajuns la această epifanie la capătul unei călătorii spirituale personale, lungi şi întortocheate – pe care am făcut-o atât în calitate de cercetător al

religiilor, cât şi ca un credincios. Istoria spiritualităţii umane pe care o schiţez în această carte este, în fond, o oglindire a propriei călătorii de credinţă – de la copilul cu înclinaţii spirituale care credea că Dumnezeu era un bătrân cu puteri magice, la statutul de creştin practicant care îşi închipuia că Dumnezeu este fiinţa umană perfectă; de la musulmanul scolastic care respingea creştinismul în favoarea monoteismului mai pur al islamului, la sufitul obligat să recunoască faptul că singurul mod în care ideea unui Dumnezeu unic, etern şi indivizibil poate fi acceptată este prin ştergerea oricărei distincţii între Creator şi creaţie.

Există un termen modern pentru această concepţie a divinului: *panteism*, care înseamnă „Dumnezeu este tot“ şi „tot este Dumnezeu“. În forma sa cea mai simplă, panteismul este credinţa că Dumnezeu şi universul sunt unul şi acelaşi lucru – că nimic nu există în afara existenţei necesare a lui Dumnezeu. După cum se exprimă filozoful panteist Michael P. Levine: „Nimic nu poate fi, în mod substanţial, independent de Dumnezeu pentru că nu există nimic altceva decât Dumnezeu“. Cu alte cuvinte, ceea ce numim lume şi ceea ce numim Dumnezeu nu sunt independente sau eterogene. Dimpotrivă, lumea este exprimarea de sine a lui Dumnezeu. Este esenţa lui Dumnezeu realizată şi manifestă.[2]

Ne putem gândi la Dumnezeu ca la o rază de lumină care trece printr-o prismă şi se descompune în nenumărate culori. Fiecare culoare separată pare diferită de toate celelalte, însă în realitate toate sunt la fel. Au aceeaşi esenţă. Au aceeaşi sursă. Astfel, ceea ce la suprafaţă pare separat şi distinct formează în fapt o singură realitate, iar acea realitate este ceea ce numim Dumnezeu.[3]

Aceasta este, în esenţă, ceea ce credeau strămoşii noştri preistorici. Animismul lor primitiv era predicat pe baza credinţei că toate lucrurile – vii sau nevii – împărtăşesc o singură esenţă: un singur *suflet*, dacă vreţi. Aceeaşi credinţă i-a îndemnat pe mesopotamienii din Antichitate să divinizeze elementele naturii, până au ajuns să le transforme în zei individualizaţi şi personificaţi. Acelaşi lucru a stat şi în inima credinţei egiptene timpurii, potrivit căreia există o forţă divină care se manifestă atât în zei, cât şi în oameni. Este ceea ce filozofii greci au vrut să spună când au vorbit despre „zeu“ ca principiu unic şi unificator, care cârmuieşte întreaga creaţie.

Eu am ajuns la panteism prin sufism. Însă această credinţă se regăseşte în aproape oricare tradiţie religioasă. Panteismul există şi în hinduism, atât în

Vede, cât şi în Upanişade, însă cu precădere în tradiţia Vedanta, care susţine că doar *Brahman* (Realitatea Absolută) este real, iar restul este iluzie. „Nu există nimic care nu este Dumnezeu, Dumnezeu este tot ce există.“ Panteismul poate fi identificat în principiul budist că lumea şi tot ce este în ea nu sunt decât nişte aspecte ale lui Buddha – că toate fenomenele îşi au principul existenţei ancorat într-o realitate unică. După cum spunea marele maestru zen Dogen Zenji (1200–1253 d.Cr.), „toate cele care există sunt natura lui Buddha“. Este adânc impregnat în taoism, unde principiul divin este prezentat ca temei al întregii existenţe. „Nu există nici un loc fără [Tao]… Nu există nici un lucru fără Tao“, scria filozoful chinez din secolul al IV-lea î.Cr. Chuang-Tze.[4]

Se poate ajunge la o formă de panteism şi pe calea misticismului iudaic şi a conceptului de *ţimţum* sau „contracţie divină“ – credinţa că Dumnezeu a trebuit să se retragă în el însuşi pentru a face loc apariţiei universului. Până şi în creştinism, care este chintesenţa religiei umanizatoare, se găsesc tendinţe panteiste, în scrierile gânditorilor mistici, ca Meister Eckhart, care scria celebrele cuvinte: „Dumnezeu este Fiinţa şi toate fiinţele provin din el, în mod direct“[5].

Nici nu este nevoie de religie pentru a ajunge la panteism, faptul fiind posibil prin filozofie. Filozoful raţionalist Benedict Spinoza (1632–1677 d.Cr.) este cel creditat de fapt cu popularizarea panteismului în Occident, el argumentând că, întrucât în univers nu poate fi decât o singură „substanţă“ care să aibă atribute infinite, rezultă că, indiferent cum este numită, Dumnezeu sau Natura, ea trebuie să existe ca o realitate unică şi nediferenţiată.[6]

Dar să-l lăsăm pe Dumnezeu deoparte şi să ne uităm la ştiinţă şi la concepţia ei unificatoare despre natură, la conservarea energiei şi a materiei şi la natura inseparabilă a celor două – avem aici adevărul de netăgăduit că tot ceea ce există acum a existat dintotdeauna şi va continua să existe atâta vreme cât universul însuşi va continua să existe.

Oricum am privi, un adevăr fundamental rămâne: Totul este Unul şi Unul este Tot. Depinde doar de fiecare dintre noi să decidem ce anume este acest „Unul“: cum s-ar cuveni el definit şi cum s-ar cuveni el trăit.

Pentru mine şi pentru nenumăraţi alţii ca mine, „Unul“ este ceea ce se numeşte Dumnezeu. Însă Dumnezeul în care cred eu nu este un Dumnezeu personificat. Este un Dumnezeu *dez-umanizat*: un Dumnezeu fără formă

materială; un Dumnezeu pur în existenţa sa, fără nume, fără esenţă, fără personalitate.

Deseori când vorbesc despre Dumnezeu în această manieră, mă lovesc de aceeaşi reacţie negativă de care s-au lovit şi Akhenaton, Zarathustra, Xenofan şi aproape toţi ceilalţi reformatori religioşi care au încercat să dez-umanizeze divinul. Oamenii pur şi simplu nu ştiu cum să intre în comuniune cu un Dumnezeu care nu are trăsături umane, atribute umane sau nevoi umane. Cum se poate stabili o relaţie autentică cu un asemenea Dumnezeu? La urma urmei, noi suntem, aşa cum am văzut, adaptaţi din punct de vedere evoluţionist să îl concepem pe Dumnezeu în termeni umani. Este o funcţie a creierelor noastre, motiv pentru care cei care au reuşit să alunge acest imbold umanizator din ei au făcut-o în mod voluntar şi cu mari eforturi.

Însă poate că ar trebui să luăm în calcul şi posibilitatea că motivul real pentru care avem un imbold cognitiv de a-l gândi pe Dumnezeu ca o reflecţie divină a sinelui nostru este că *fiecare dintre noi* suntem, de fapt, Dumnezeu. Poate că ar trebui mai curând să încercăm stabilirea unei relaţii cu Dumnezeu ori să devenim pe deplin conştienţi de relaţia care există deja.

Mi-am petrecut cea mai mare parte a vieţii mele spirituale încercând să închid prăpastia despre care mi-am imaginat că există între mine şi Dumnezeu, fie prin intermediul credinţei, fie prin intermediul studiului, fie printr-o combinaţie a celor două. Ce cred acum este că nu există o prăpastie pentru că nu există nici o distincţie între noi. Eu sunt, în realitatea mea esenţială, Dumnezeu devenit manifest. Cu toţii suntem.

În calitate de credincios şi de panteist, îl venerez pe Dumnezeu nu prin frică şi cutremur, ci prin uimire şi mirare faţă de lucrările universului – căci universul este Dumnezeu. Mă rog lui Dumnezeu nu pentru a-i cere lucruri, ci pentru a deveni una cu Dumnezeu. Îmi dau seama că acea cunoaştere a binelui şi a răului pe care Dumnezeul Facerii se temea într-atât să o dea oamenilor începe cu cunoaşterea că binele şi răul nu sunt obiecte metafizice, ci alegeri morale. Eu nu îmi fundamentez alegerile morale pe frica de pedeapsa eternă şi nici pe speranţa unei răsplăţi veşnice. Eu recunosc divinitatea lumii şi a fiecărei fiinţe şi le răspund tuturor ca şi cum ar fi Dumnezeu – pentru că ele sunt Dumnezeu. Şi îmi dau seama că singurul mod în care îl pot cunoaşte cu adevărat pe Dumnezeu este să mă bazez pe singurul lucru pe care îl pot cunoaşte cu adevărat: *eu însumi*. Aşa

cum spunea Ibn al-Arabi: „Cel care îşi cunoaşte sufletul îşi cunoaşte şi Domnul“.

Nu este o coincidenţă faptul că această carte se termină aşa cum a început: cu sufletul. Numiţi-l cum doriţi: *psyhé*, ca la greci; *nefeş* ca la evrei; *chi'i* ca în China; *brahman* ca în India. Numiţi-l natura lui Buddha sau *puruşa*. Consideraţi-l comaterial cu mintea, sau coexistent cu universul. Închipuiţi-vi-l ca revenind în Dumnezeu după moarte sau închipuiţi-vi-l transmigrând din corp în corp. Simţiţi-l ca pe sediul esenţei dumneavoastră personale sau ca o forţă impersonală care susţine întreaga creaţie. Oricum l-aţi defini, credinţa că sufletul este distinct de corp este universală. Este *prima* noastră credinţă şi ea este cu mult mai veche decât credinţa în Dumnezeu. Este credinţa din care s-a născut credinţa noastră în Dumnezeu.

Numeroase studii despre gândirea copiilor au arătat că avem o predispoziţie instinctuală pentru „dualismul substanţei“ – adică pentru credinţa că mintea/sufletul şi corpul sunt diferite în forma şi natura lor. Aceasta înseamnă că noi intrăm în lume cu un simţ înnăscut – neînvăţat, neforţat şi spontan – că suntem mai mult decât corpurile noastre fizice. Există şi anumite procese cognitive care ne împing să aplicăm şi altora această credinţă înnăscută în existenţa sufletului – fie că sunt sau nu asemănători omului. Însă, pe scurt, atunci când vine vorba de credinţa în existenţa sufletului, oamenii se nasc credincioşi.[7]

Dacă ei *rămân* credincioşi după aceea, aceasta este, din nou, o chestiune de alegere. Cineva poate alege să considere credinţa universală a oamenilor în existenţa sufletului un rezultat al unei confuzii sau al unui raţionament greşit – un truc al minţii sau un accident al evoluţiei. Altcineva poate să creadă, în fond, că totul – Big Bangul, extinderea spaţiului şi a timpului, echilibrul dintre masă şi energie şi aşa mai departe – nu este decât un accident al atomilor. Sau poate creaţia a rezultat exclusiv dintr-un proces fizic care nu reflectă decât articulaţia celor mai simple proprietăţi ale materiei şi energiei – fără cauză, valoare sau scop. Aceasta este o explicaţie perfect plauzibilă a existenţei universului şi a tot ceea ce este în el. Ea este, de fapt, exact la fel de plauzibilă – şi la fel de imposibil de demonstrat – precum existenţa unui spirit însufleţitor care susţine universul şi leagă laolaltă sufletul tău cu sufletul meu şi cu sufletul tuturor celorlalţi – poate chiar cu *toate lucrurile* – care sunt sau au fost vreodată.

Aşadar, faceţi-vă alegerea.

Credeţi în Dumnezeu sau nu. Definiţi-l pe Dumnezeu cum doriţi şi urmaţi exemplul strămoşilor noştri mitologici Adam şi Eva, şi muşcaţi din fructul oprit. Nu trebuie să vă temeţi de Dumnezeu.

Sunteţi Dumnezeu.

MULŢUMIRI

Datorez această carte, ca de altfel aproape tot ceea ce fac, sprijinului neostoit al soţiei mele, Jessica Jackley, care nu este doar dragostea vieţii mele, ci şi cel mai bun prieten şi partener pe care îl am în viaţă. Cartea nu ar fi fost scrisă dacă nu ar fi beneficiat de sprijinul prietenului şi colegului meu dr. Ian Werrett, ale cărui cercetări minuţioase şi dezbateri, din miez de noapte, pe tema divinului au fost hotărâtoare pentru crearea produsului final. O muncă suplimentară de documentare pentru carte a fost realizată de Safa Sameizade-Yazd şi Joseph Lerner. Sunt, ca întotdeauna, recunoscător extraordinarului meu impresar literar, Elyse Cheney, precum şi editorilor mei, Will Murphy şi Hilary Redmon, ca şi publicistului meu neobosit, London King, de la Random House.

NOTE

1. Studii ulterioare au arătat că, deşi noţiunile copiilor despre Dumnezeu depind de felul în care îi înţeleg pe oameni în general şi pe părinţii lor în particular, ei nu îl consideră pe Dumnezeu ca fiind limitat la capacităţile umane. De pildă, atunci când au fost întrebaţi despre originile unor obiecte din natură precum stâncile masive sau munţii, copiii de patru ani au răspuns că Dumnezeu este răspunzător pentru ele, nu oamenii. A se vedea Jean Piaget, *The Child's Conception of the World*, Littlefield, Adams & Co, Paterson, New Jersey, 1960), alături de Nicola Knight, Paulo Sousa, Justin L. Barrett şi Scott Atran, „Children's Attributions of Beliefs to Humans and God: Cross-Cultural Evidence", în *Cognitive Science*, 28/2004, pp. 117–126.

2. O mare parte din teoria mea despre umanizarea lui Dumnezeu porneşte de la antropologul Stewart Guthrie, unul dintre cei mai importanţi teoreticieni ai domeniului. În *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York, 1995, Guthrie susţine că toate formele de religiozitate pot fi reduse la câte o formă de antropomorfism. Potrivit teoriei, acest lucru se întâmplă pentru că există structuri cognitive înnăscute care îi predispun pe oameni să identifice alte persoane în mediul lor natural, social sau cosmologic. Antropomorfizarea lumii este, potrivit lui Guthrie, „un pariu bun pentru că lumea este nesigură, ambiguă şi în căutarea unei interpretări. Este un pariu bun pentru că cele mai valoroase interpretări sunt, de obicei, cele care dezvăluie prezenţa a ceea ce este cel mai important pentru noi. De obicei, aceştia sunt alţi oameni" (p. 3).

Argumentul lui Guthrie poate fi rezumat ţinând cont de trei aspecte. Mai întâi, el alcătuieşte o bază teoretică pentru argument, sugerând că religia constă în a vedea lumea ca fiind asemănătoare omului. Ca dovezi în sprijinul acestei afirmaţii, aduce date etnografice şi citează concepţii animiste despre suflete şi spirite până la zei, figuri mitologice şi chiar fenomene naturale, precum zborul păsărilor, cutremurele sau alte dezastre. În al doilea rând, el examinează de ce este plauzibil să vedem religia ca antropomorfizând, în esenţă, lumea. Ne sunt oferite patru temeiuri: (1) Lumea noastră este ambiguă şi aflată la începutul dezvoltării. (2) De aceea, prima noastră nevoie este să o interpretăm. (3) Interpretarea pune în joc

posibilităţile cele mai pline de înţeles. (4) Cele mai pline de înţeles posibilităţi sunt cele care umanizează lumea. În al treilea rând, el prezintă în sprijinul afirmaţiilor de mai sus dovezi preluate din ştiinţele cognitive şi psihologia dezvoltării. În general, Guthrie vede religiozitatea ca pe un pariu împotriva instabilităţilor observate în natură. Principala lui preocupare nu este să stabilească sau să documenteze felul în care religia este importantă în societate, ci, mai degrabă să formuleze o teorie care să explice originile comportamentului religios.

3. În Mahayana, ramura principală şi mai răspândită a budismului (opusă Theravadei, o ramură mai restrânsă şi mai puţin teistă), apariţia lui Buddha pe pământ este văzută în mod tradiţional drept o manifestare pură a *dharmei*, însă în formă umană. Pentru *devas* ca spirite divine umanizate, vezi Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, University of California Press, Berkeley, 1996.

4. Potrivit studiilor realizate de specialistul în psihologie cognitivă Justin Barrett, atunci când participanţilor religioşi devotaţi li se administrează chestionare de reflecţie cu privire la proprietăţile pe care ei cred că le are Dumnezeu, aceştia oferă de obicei răspunsuri „teologic corecte", răspunzând că Dumnezeu este omniprezent sau omniscient, că are o percepţie infailibilă sau o atenţie nemărginită. Totuşi, în conversaţie, aceiaşi participanţi sunt în egală măsură dispuşi să îi atribuie lui Dumnezeu alte proprietăţi – de pildă că are o concentrare limitată a atenţiei sau o percepţie limitată sau, pur şi simplu, că nu le ştie pe toate –, proprietăţi care le contrazic pe toate celelalte din răspunsurile scrise. A se vedea Justin L. Barrett, „Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion", în *Method and Theory in the Study of Religion*, 11/1998, pp. 325–339, şi „Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine", în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/1998, pp. 608–619.

I. ADAM ŞI EVA ÎN EDEN

1. Oamenii au evoluat iniţial din primate (*Australopithecus*), acum aproximativ 2,5 milioane de ani în estul Africii, migrând apoi şi stabilindu-se în Africa de Nord, în Europa şi în Asia. De-a lungul următoarelor două milioane de ani au apărut pe pământ numeroase genuri umane (*Homo*): *Homo neanderthalensis*, *Homo erectus*, *Homo soloensis*, *Homo denisova*, *Homo ergaster ş.a.m.d. Homo sapiens* european este denumit uneori şi Cro-Magnon, după cele cinci schelete de *Homo sapiens* descoperite în 1868 în peştera cu acelaşi nume, de lângă satul Les Eyzies din Franţa. Teoria

cunoscută în general ca „ipoteza originii unice recente“ susţine că oamenii cu anatomie modernă au evoluat în Africa acum 125.000–200.000 de ani, când una dintre ramurile omului timpuriu, *Homo sapiens*, a migrat şi s-a stabilit în Eurasia înlocuind o specie mai veche de oameni, neanderthalienii. Această teorie a fost confirmată recent de dovezi ADN. Cu toate acestea, descoperirea de ultimă oră a unor fosile de *Homo sapiens* în Jebel Irhoud, Maroc, care datează de acum cel puţin 300.000 de ani, sugerează că specia noastră ar putea fi mai veche decât s-a crezut iniţial. Vezi Jean-Jacques Hublin *et al*., „New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Pan-African Origin of *Homo sapiens*“, în *Nature*, 546, 8 iunie/2017, pp. 289–292.

Unii cercetători argumentează în mod pertinent că originile lui *Homo sapiens* s-ar găsi nu în estul sau în sudul Africii, aşa cum se presupune de obicei, ci în nordul Africii şi cu 50.000 de ani mai devreme decât estimarea anterioară, care data originea sa acum 60.000–70.000 de ani. Pentru această idee, vezi Jean-Jacques Hublin şi Shannon P. McPherron, ed., *Modern Origins: A North African Perspective*, Springer, New York, 2012 *şi Simon J. Armitage et al*., „The Southern Route «Out of Africa»: Evidence for an Early Expansion of Modern Humans into Arabia“, în *Science*, 331/6016 (2011), pp. 453–456.

Se consideră în mod obişnuit că *Homo sapiens* şi neanderthalienii au împărţit Europa timp de cel puţin zece mii de ani, probabil între 40.000 şi 30.000 î.Cr., existând dovezi ample ale încrucişării acestor două specii (toate persoanele non-africane din zilele noastre au aproximativ 2% ADN neanderthalian). O explicaţie plauzibilă a acestui fapt este că neanderthalienii şi *Homo sapiens* s-au încrucişat în Paleoliticul Superior. Însă pe malul unui râu din Siberia a fost descoperit recent un os al unui om care a trăit acum 45.000 de ani, înrudit atât cu *sapiens* cât şi cu neanderthalienii. Dat fiind că cercetătorii estimează că împerecherea cu neanderthalieni a început cu 7.000–10.000 de ani mai devreme de apariţia omului din Siberia, este posibil ca încrucişarea dintre *sapiens* şi neanderthalienii să se fi produs acum 60.000 de ani. *Vezi E. Green et al*., „A Draft Sequence of the Neanderthal Genome“, în *Science*, 328/2010, pp. 701–722 şi Jennifer Viegas, „45,000-Year-Old Man Was Human-Neanderthal Mix“, abc.net.au/science/articles/2014/10/23/4113107.htm.

2. Un excelent abecedar despre vieţile strămoşilor noştri *Homo sapiens* este Ian Tattersall, *Becoming Human*: *Evolution and Human Uniqueness*,

Harvest, New York, 1999. Cea mai bună şi cea mai accesibilă introducere despre rolul femeilor în societăţile paleolitice este *The Invisible Sex* de J.M. Adovasio, Olga Soffer şi Jake Page, Harper Collins, New York, 2007.

3. După cum notează Gillian Morris-Kay, „decorarea corpului pare să fi fost o precursoare importantă a creaţiei artistice independente de corp. Folosirea culorii pentru decorarea pielii, a oaselor şi a mărgelelor sugerează plăcerea formei şi a culorii. Practica străpungerii dinţilor, cochiliilor şi oaselor şi înşiruirea lor într-un singur fir sau în mai multe, pentru a crea un pandantiv sau un colier, reprezintă cea mai veche formă de decorare personală după pictarea corpului“ (Gillian Morris-Kay, „The Evolution of Human Artistic Creativity“, în *Journal of Anatomy*, 216/2010, p. 161).

4. În Peştera Le Mas-d'Azil din sudul Franţei a fost descoperit craniul unei femei care are orbitele decorate cu sculpturi din os ce simulează privirea şi mandibula înlocuită, se pare, cu cea a unui ren. Craniul datează din perioada Magdaleniană, adică din anii 12.000 î.Cr.

Potrivit lui Paul Pettitt, „activitatea mortuară a fost structurată definitiv din punct de vedere simbolic acum 30.000 de ani, poate chiar mai devreme, însă un anumit grad de substrat simbolic este evident şi în înmormântările din Paleoliticul Mijlociu, adică acum 100.000 de ani“. Paul Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial,* Routledge, New York, 2011, p. 269.

„Pe lângă faptul că sunt indicatori clari ai concepţiilor legate de viaţa de apoi“, arată Brian Hayden, „înmormântările paleolitice sugerează şi existenţa unor forme incipiente de culte ancestrale. Până acum aproximativ 150.000 de ani se pare că nu a existat nici o formă de înmormântare. Când murea cineva, probabil că era lăsat pe pământ să se descompună sau să îi fie sfâşiată carnea, aşa cum tibetanii lasă cadavrele în aer liber să fie consumate de animale. […] Sau este posibil ca oamenii timpurii să fi lăsat cadavrele pe platforme ridicate sau în copaci pentru a fi consumate de păsări şi insecte mai degrabă decât de animale carnivore… Semnificativ cu privire la momentul în care încep să apară înmormântările, atestate arheologic, este faptul că nu asistăm la o transformare bruscă a practicii tradiţionale respective. Nu este ca şi cum o credinţă nouă şi un nou sistem de ritualuri au înlocuit vechile practici şi nu este adevărat că oamenii au devenit dintr-odată mai conştienţi de igienă […] sau că şi-au dezvoltat dintr-odată o conştiinţă a morţii. Mai degrabă înmormântarea este ceva simbolic. Ea cere eforturi speciale şi este adesea însoţită de focuri, de ofrande simbolice sau

de alegerea unor pietre anume.“ (Brian Hayden, *Shamans, Sorcerers and Saints*, Smithsonian, Washington D.C., 2003, p. 115)

Sunt, în mod clar, de acord cu David Wengrow că „dacă este să căutăm la vânătorii-culegători timpurii un interes susţinut pentru conştientizarea faptului că sunt fiinţe compozite, atunci cel mai probabil este să-l găsim în registrele funerare ale societăţilor paleolitice şi mezolitice – care merg înapoi până la cele mai vechi asocieri de părţi omeneşti şi părţi animale în ansambluri intenţionate, atestate în peşterile mortuare de la Skhul and Qafzeh (cca 100.000–80.000 î.Cr.), iar apoi în aşa-numitele ansambluri de morminte „şamanice“ din Perioada Natufiană –, decât în arta pictată care a supravieţuit. David Wengrow, „Gods and Monsters: Image and Cognition in Neolithic Societies“, în *Paléorient*, 37/1 (2011), pp. 154–155.

5. O notă despre cuvântul „suflet“. În mod limpede, acesta este un cuvânt „occidental“ care are o conotaţie religioasă specifică şi de aceea nu ar trebui aplicat tuturor credinţelor religioase. Aici însă este folosit ca o expresie echivalentă cu „esenţa spirituală“ şi poate fi înlocuit, dacă doriţi, cu „minte“. Una dintre cele mai timpurii folosiri ale cuvântului „suflet“ este cea din stela descoperită recent la Zincirli (anticul Sam’al) în apropierea contemporanului Gaziantep, Turcia. Vezi Dennis Pardee, „A New Aramaic Inscription from Zincirli“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 51–71; David Schloen şi Amir S. Fink, „New Excavations at Zincirli Höyük in Turkey (Ancient Sam’al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 1–13; şi Eudora J. Struble şi Virginia Rimmer Herrmann, „An Eternal Feast at Sam’al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 15–49.

6. Deşi există un consens unanim că în Paleoliticul Superior oamenii îşi îngropau morţii, se dezbate încă destul de mult dacă practica exista şi înainte, în Paleoliticul Mijlociu şi în cel Inferior. Vezi Julien Riel-Salvatore şi Geoffrey A. Clark, „Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research“, în *Current Anthropology*, 42/4 (2001), pp. 449–479.

Aşa cum notează William Rendu, „vreme de mai multe zeci de ani, lumea academică s-a îndoit că au existat înmormântări în Europa de Vest înainte de sosirea oamenilor cu anatomie modernă. Aşa se face că, la situl La Chapelle-aux-Saints (Franţa), unde a fost avansată pentru prima dată

ipoteza înmormântării neanderthaliene, a fost iniţiată o reevaluare globală a teritoriului, combinată cu reexaminarea fosilelor neanderthaliene descoperite anterior. Concluzia proiectului a fost că neanderthalianul din La Chapelle-aux-Saints a fost aşezat într-o groapă săpată de alţi membri ai grupului său şi protejat printr-o acoperire rapidă. Aceste descoperiri atestă existenţa înmormântării neanderthaliene în Europa de Vest, dar şi capacitatea cognitivă a neanderthalienilor de a o realiza“. William Rendu, „Evidence Supporting an Intentional Neanderthal Burial at La Chapelle-aux-Saints“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111/1 (2014), p. 81.

Cea mai timpurie şi mai puţin controversată dovadă materială a înmormântării neanderthaliene provine din siturile funerare de la Skhul and Qafzeh, din Israel, care datează de acum aproximativ 100.000 de mii de ani. Dar oase neanderthaliene au fost găsite îngropate în întreaga Europă şi în Asia, de pildă la Teşik Taş în Asia Centrală şi la Şaneder în Irak, unde a fost descoperită o peşteră mare cu rămăşite neanderthaliene îngropate în ea. Unele dintre aceste înmormântări indică activitate canibală. Vezi Rainer Grun *et al*., „U-series and ESR Analyses of Bones and Teeth Relating to the Human Burials from Skhul“, în *Journal of Human Evolution*, 49/3 (2005), pp. 316–334 şi André Leroi-Gourhan, *The Hunters of Prehistory*, trad. Claire Jacobson, Atheneum, New York, 1989, p. 52.

7. Sigur că animismul nu este o religie propriu-zisă; în acel punct al evoluţiei noastre nu exista religie. Este mai potrivit să considerăm animismul ca un sistem de credinţe, ca o lentilă prin care Adam şi Eva vedeau lumea şi îşi vedeau locul lor în ea.

8. Teoriile despre semnificaţia şi rolul artei rupestre paleolitice nu sunt puţine. Există teorii care urmează modelul „artei de dragul artei“, în care arta rupestră nu are de îndeplinit nici un rol. Deşi această teorie, motivată în primul rând de o subestimare a capacităţilor cognitive ale omului preistoric, a fost mai mult sau mai puţin abandonată în ştiinţa modernă, ea are încă susţinători contemporani, precum John Halverson care scrie: „Se afirmă că arta rupestră nu are o «semnificaţie» în sensul obişnuit al cuvântului, că nu are o referinţă religioasă, mitică sau metafizică şi nici vreun scop magic sau practic propriu-zis. Ea se cuvine înţeleasă, de fapt, ca reflectare a unui stadiu incipient al dezvoltării cognitive, ca un început de abstractizare sub forma imaginilor reprezentate. Această activitate trebuie să fi fost una autotelică – adică un fel de joc, mai exact un joc al semnificării, fără reguli.

Arta paleolitică se poate să fi fost, într-un sens destul de precis şi de instructiv, artă de dragul artei.“ V. *Current Anthropology*, 28/1 (1987), p. 63. Mulţi alţi savanţi văd arta paleolitică drept un mijloc pentru transmiterea de informaţii. De exemplu, arta rupestră ar putea fi o reflectare a „presiunii demografice“ care a rezultat din „închiderea reţelelor sociale în condiţiile creşterii densităţii populaţiei“. Potrivit lui Barton, Clark şi Cohen, este posibil ca arta rupestră, produsă în Epoca Paleolitică, să fi presupus revendicări ale dreptului de proprietate. „Se poate ca revendicările acestui drept să fi fost exprimate în mod simbolic, prin artă. În timp ce arta itinerantă ar fi putut servi această funcţie, arta permanentă ar fi putut comunica mai eficient revendicări ale domeniului public, prin modificarea vizibilă (şi «permanentă») a peisajului.“ Vezi Michael Barton, G.A. Clark şi Allison E. Cohen, „Art as Information: Explaining Upper Palaeolithic Art in Western Europe“, în *World Archaeology*, 26/2 (1994), pp. 199–200. Vezi şi Clive Gamble, „Interaction and Alliance in Palaeolithic Society“, în *Man*, 17/1 (1982), pp. 92–107, şi *The Palaeolithic Settlement of Europe*, Cambridge University Press, 1986 şi Michael Jochim, „Palaeolithic Cave Art in Ecological Perspective“, în *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory*, ed. G.N. Bailey, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 212–219.

Cei care subscriu argumentului structuralist susţin că arta rupestră paleolitică este expresia unei viziuni mai cuprinzătoare despre lume, a unei cosmologii sau a unui sistem de idei care organiza viaţa şi cultura paleolitice într-un tipar universal de semnificaţii. Iniţiatorul şi cel mai cunoscut susţinător al acestei teorii a fost André Leroi-Gourhan, care a negat însă semnificaţia religioasă a peşterilor. Potrivit lui Leroi-Gourhan şi Michelson: „în acest caz nu am avea vestigii de ritualuri, aşa cum credeau istoricii mai vechi ai preistoriei, nici măcar o religie sau o metafizică, ci un cadru infrastructural care ar putea servi drept bază pentru un număr infinit de simboluri morale particulare şi practici operaţionale […] temele care răzbat din arta paleolitică invită mai degrabă la un studiu psihanalitic decât al istoriei religiei.“ V. André Leroi-Gourhan şi Annette Michelson, „The Religion of the Caves: Magic or Metaphysics?“, în *October*, 37/1986, p. 16.

Probabil cea mai cunoscută teorie despre arta rupestră paleolitică ne propune noţiunea „magiei simpatetice“. Pe scurt, teoria susţine că arta rupestră era destinată facilitării, într-un sens magic/spiritual, succesului la vânătoare. Ea a fost creată pentru a-i proteja pe vânători şi pentru a-i sprijini

pe artişti/vânători, oferindu-le o putere fizică şi spirituală asupra prăzii. Unul dintre argumentele principale în favoarea acestei teorii este credinţa – greşită, după părerea mea şi după cum arăt în această carte – că, în cea mai mare parte a sa, arta rupestră paleolitică înfăţişează imagini de animale ce par să fie străpunse de suliţe, să sângereze şi/sau să prezinte urme de incizii gravate chiar în imagine.

Cel mai cunoscut susţinător al teoriei „artei ca magie simpatetică“ a fost Abatele Henri Breuil, care a argumentat că picturile preistorice au fost făcute în adâncurile misterioase ale pământului în încercarea de a exercita un control asupra tărâmului natural. Aceşti artişti timpurii au căutat să asigure succesul la vânătoare şi rodnicia perpetuă a prăzii lor, coborând în măruntaiele pământului (o posibilă legătură cu procrearea/sarcina?) şi capturând, prin magie, spiritul anumitor animale în cele mai adânci/inaccesibile firide ale peşterii. *Cf.* Henri Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, trad. Mary Boyle, Hacker Art Books, New York, 1979.

În fine, există şi acei savanţi, printre care mă număr şi eu, care argumentează că arta rupestră paleolitică este expresia unui imbold religios şi de aceea ea emană o semnificaţie spirituală. David Lewis-Williams este de părere că arta este rezultatul unor stări (posibil induse de anumite substanţe) asemănătoare transei unui şaman şi că peştera însăşi reprezintă un fel de văl sau de graniţă între această lume şi lumea spirituală. Vezi Jean Clottes şi David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves*, Abrams, New York, 1998). V. David Lewis-Williams şi David Pearce, *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the God*, Thames and Hudson, Londra, 2005.

Cu toate acestea, Kevin Sharpe şi Leslie Van Gelder au pus la îndoială ideea că picturile şi imaginile din peşteri sunt „artă“ religioasă. Potrivit lui Sharpe şi Van Gelder: „Ipoteza şamanică vine în continuarea marii tradiţii de interpretare a «artei» rupestre din Europa de sud-vest, care atribuie semnificaţii şi intenţii religioase creatorilor de «artă» din Paleoliticul Superior. (Să se reţină că, alături de mulţi alţii, punem cuvântul «artă» între ghilimele pentru că, deşi fondul de artefacte conţine unele imagini artistice, în întregul său el nu pare în mod evident astfel, iar creatorii săi poate că nu i-au dat deloc o intenţie artistică.) Pionierul-cheie al descoperirii, înregistrării şi interpretării «artei» preistorice din Europa de sud-vest a fost Henri Breuil. […] Breuil, ca şi celebrul său urmaş André Glory, a fost preot

romano-catolic (îl mai putem adăuga aici şi pe arheologul şi teologul iezuit Pierre Teilhard de Chardin) şi de aceea pare ceva natural ca, odată puşi în faţa măreţiei «artei» şi vechimii ei inspiratoare de veneraţie, aceştia să vadă acolo un sens şi o intenţie religioase. S-au raportat în acelaşi fel şi la peşteri, numindu-le «sanctuare», «catedrale», «capele» şi aşa mai departe. Ei au iniţiat o tradiţie care reflectă ethosul cultural de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi din cea mai mare parte a secolului XX din Franţa şi Spania, care continuă şi astăzi; nu avem decât să aruncăm o scurtă privire pe paginile web despre arta preistorică sau peste literatura *New Age* ca să vedem acest lucru. Lewis-Williams se pliază ferm pe această tradiţie. «Arta» pare să fie romantică şi misterioasă. În acest caz, interpretarea religioasă apare în mod automat. Iată o poveste bună, care nu îi obligă pe speculatori să se murdărească prin peşteri.“ Kevin Sharpe şi Leslie Van Gelder, „Human Uniqueness and Upper Paleolithic «Art»: An Archaeologist’s Reaction to Wentzel van Huyssteen’s Gifford Lectures“, în *American Journal of Theology and Philosophy*, 28/3 (2007), pp. 313–314.

În mod evident, nu sunt de acord cu această analiză şi îl voi cita pur şi simplu pe Lewis-Williams în replică: „În ciuda întregii varietăţi [de artă permanentă din peşterile franceze], putem distinge unele concordanţe. Cel mai evident este faptul uimitor că oamenii au creat imagini în subteran, adesea în locuri în care creaţiile lor puteau fi văzute doar de câte o persoană pe rând; iar multe dintre ele puteau fi văzute doar de creatorul lor. Este greu să ne imaginăm vreun motiv pentru crearea acestor imagini greu accesibile dacă artiştii preistorici nu credeau că există un tărâm inferior plin de animale supranaturale şi, eventual, de fiinţe spirituale. Ca toate comunităţile de pe glob, oamenii din Paleoliticul Superior au crezut, probabil, într-un cosmos stratificat, format dintr-un târâm inferior, un tărâm în care trăiau fiinţele omeneşti şi un tărâm situat dincolo de cer. Presupunerea vizează doar fiinţele despre care se credea în Paleoliticul Superior că locuiau la nivelurile spirituale şi felul în care ele îi influenţau pe oameni.“ V. David Lewis-Williams, „Into the Dark: Upper Palaeolithic Caves in Western Europe“, în *Digging Stick*, 27/2 (2010), p. 5. A se vedea Sharpe şi Van Gelder, „Human Uniqueness and Upper Paleolithic «Art»“, pp. 311–345.

9. Lewis-Williams este cel care a formulat în mod sclipitor teza „cosmosului stratificat“ menţionată aici, remarcând că „oamenii din Paleoliticul Superior înţelegeau, probabil, intrarea în peşteri ca un echivalent al intrării în lumea de dedesubt […], tunelurile din peşteri erau

«interstiţiile» lumii de dedesubt, iar pereţii, planşeurile şi plafoanele erau «membranele» prin care se putea pătrunde către ce era dincolo. Diferitele zone de activităţi erau deci subdiviziuni ale unui tărâm inferior.“ (David Lewis-Williams, *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*, Thames and Hudson, Londra, 2010, p. 210.)

10. Alte exemple de artă rupestră extraordinar de bine păstrată sunt în peşterile Altamira şi Tito Bustillo din Spania. El Castillo este „un disc roşu mare cu însemne punctiforme“ aflat pe „Panoul Mâinilor“. A. Pike *et al*., „U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain“, în *Science*, 336 (2012), p. 1411–1412. A se vedea şi M. Garcia-Diez, D.L. Hoffman, J. Zilhao, C. de las Heras, J.A. Lasheras, R. Montes, şi A.W.G. Pike, „Uranium Series Dating Reveals a Long Sequence of Rock Art at Altamira Cave (Santilana del Mar, Cantabria)“, în *Journal of Archaeological Science*, 40/2013, pp. 4098–4106.

Pentru discuţii utile despre arta itinerantă şi arta parietală din Paleoliticul Superior, despre răspândirea geografică, vârsta şi diversitatea ei, vezi şi Oscar Moro Abadia şi Manuel R. Gonzalez Morales, „Paleolithic Art: A Cultural History“, în *Journal of Archaeological Research*, 21/2013, pp. 269–306; Paul Bahn, Natalie Franklin şi Matthias Stecker, ed., *Rock Art Studies: News of the World IV*, Oxbow Books, Oxford, 2012; Gillian M. Morris-Kay, „The Evolution of Human Artistic Creativity“, în *Journal of Anatomy*, 216/2010, pp. 158–176; Michel Lorblanchet, „The Origin of Art“, în *Diogenes*, 214/2007, pp. 98–109; Paul Pettitt şi Alistair Pike, „Dating European Palaeolithic Cave Art: Progress, Prospects, Problems“, în *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14/1 (2007), pp. 27–47; Curtis Gregory, *The Cave Painters: Probing the Mysteries of the World's First Artists*, Alfred A. Knopf, New York, 2006; Gunter Berghaus, *New Perspectives on Prehistoric Art*, Praeger, Westport, Conn., 2004; Randall White, *Prehistoric Art: The Symbolic Journey of Humankind*, Harry N. Abrams, New York, 2003; Paul Bahn, *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art*, Cambridge University Press, 1998; şi Margaret W. Conkey, „A Century of Palaeolithic Cave Art“, în *Archaeology*, 34/4 (1981), pp. 21–22.

11. Peşterile Volp au fost explorate pentru prima dată de cei trei fii ai contelui Henri Bégouën, profesor de preistorie la Universitatea din Toulouse (de unde şi numele *Les Trois-Frères*). Într-o zi liniştită de vară, în 1912, fraţii şi-au confecţionat o barcă artizanală din conserve şi canistre

goale de gazolină, şi au vâslit de-a lungul braţului îngust al Râului Volp către intrarea parţial inundată în peşteră. În semiîntuneric, au putut distinge gravurile superficiale de pe pereţii peşterii, cu toate că nu îşi dădeau seama care era semnificaţia lor. Explorarea grotelor a încetat când a izbucnit Primul Război Mondial, fraţii plecând, unul câte unul, pe front. Abia la sfârşitul războiului, în 1918, s-au întors la peşteră şi la aventurile lor din copilărie. Însă tatăl lor, contele Bégouën, recunoscuse între timp importanţa descoperirii şi îl contactate deja pe prietenul său, arheologul şi preotul francez Henri „Abatele“ Breuil. Cea mai mare parte a descrierii pe care o fac aici peşterilor Volp provine din mărturia lui Breuil din *Four Hundred Centuries of Cave Art*, pp. 153–177.

12. Pentru alte „instrumente“ paleolitice, vezi Ian Tattersall, *Becoming Human*, pp. 13–14, 213. Potrivit lui Randall White, „există tot mai multe dovezi că acustica a jucat un rol important în alegerea amplasamentului picturilor în interiorul grotelor. Michel Dauvois, care a studiat trei peşteri (Fontanet, Le Portal şi Niaux) a dovedit existenţa […] unei corespondenţe puternice între zonele cu o acustică de înaltă calitate şi densitatea picturilor şi a gravurilor. Acest gen de cercetare este doar la început, însă nu este greu să ne imaginăm că această calitate a sunetului a contat mai ales acolo unde activităţile din grote includeau muzică la fluier sau la instrumente din piatră, cânturi sau incantaţii“ (Randall White, *Prehistoric Art*, p. 16).

13. Lewis-Williams susţine că punctele sunt consemnarea unor viziuni (imagini ciudate, nepământene, văzute de un şaman atunci când intră în cealaltă lume), pe care oamenii preistorici şi le „fixau“ după ce ieşeau „dintr-o stare modificată a conştiinţei“. Leroi-Gourhan şi Michelson au argumentat, dimpotrivă, că tiparele geometrice reprezintă organe sexuale: „[Tiparele sunt] alcătuite din figuri masculine şi feminine, din reprezentări genitale, din semne de tipuri foarte diferite, care se divid în două serii: primele sunt semne «pline» (ovale, triunghiuri, dreptunghiuri), celelalte sunt semne «suple» (linii drepte, curbe sau ramificate şi secvenţe de puncte), dar şi din amprente, lăsate pe perete şi evidenţiate în culori. Compararea obiectelor la care trimite fiecare serie de semne ne face să vedem seriile ca variante multiple ale unor simboluri sexuale, cele suple fiind masculine, iar cele pline fiind feminine.“ (David Lewis-Williams, „Debating Rock Art: Myth and Ritual, Theories and Facts“, în *South African Archaeological Bulletin*, 61/183/2006, pp. 105–111); *The Mind in*

the Cave: Consciousness and the Origins of Art, Thames and Hudson, Londra, 2004 şi Leroi-Gourhan, „The Religion of the Caves“, pp. 12–13.)

14. Ilga Zagorska scrie despre simbolismul ocrului roşu în ritualurile funerare din Epoca de Piatră. „Culoarea roşie este o reminiscenţă a substanţelor naturale cu aceeaşi culoare, precum sângele. Prezenţa culorii roşu la înmormântări este privită ca fiind legată de ideea morţii şi a conservării energiei vitale, ea oferind putere magică pentru călătoria în lumea de dincolo. Într-un sens mai larg, folosirea ocrului a fost asociată cu lumea spirituală umană, cu lărgirea cunoaşterii, iar în context mortuar a fost pusă în legătură cu începuturile gândirii simbolice. […] Cercetătorii au evidenţiat însă şi faptul că ocrul nu a fost folosit în acelaşi fel pretutindeni şi oricând, iar prezenţa sau absenţa sa nu este întotdeauna comprehensibilă sau accesibilă interpretării“ (Ilga Zagorska, „The Use of Ochre in Stone Age Burials of the East Baltic“, în *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, ed. Fredrik Fahlander şi Terje Oestigaard, Archaeopress, Oxford, 2008, p. 115).

Julien Riel-Salvadore şi Geoffrey A. Clark consideră că larg răspândita folosire a ocrului poate fi explicată mai degrabă în termeni funcţionali decât simbolici. „Poate că oferea o izolare mai bună împotriva frigului şi a umezelii, poate că netezea suprafaţa solului şi lustruia mărgelele din os, poate că servea ca astringent sau ca antiseptic sau poate chiar că încetinea putrefacţia. […] De aceea, prezenţa sa în morminte ar putea indica, pur şi simplu, cunoaşterea unei substanţe folositoare care a fost învestită apoi, în mod gradual, cu proprietăţi estetice şi/sau ritualice în Paleoliticul Superior. Aceasta sugerează că ocrul a ajuns la o folosire larg răspândită abia mai târziu, poate abia acum 20.000 de ani“ (Julien Riel-Salvatore şi Geoffrey A. Clark, „Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research“, în *Current Anthropology*, 42/4/2001, pp. 449–479). A se vedea şi Erella Hovers, Shimon Ilani, Ofer Bar-Yosef şi Bernard Vandermeersch, „An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave“, în *Current Anthropology*, 44/4/2003, pp. 491–522.

15. Una dintre cele mai vechi forme de expresie artistică din Epoca Paleolitică o reprezintă amprentele negative şi pozitive de mâini în ocru, roşu (cele mai multe), negru, alb şi galben (cele mai rare). Dacă amprentele pozitive au fost făcute prin cufundarea mâinii în pigment umed şi presarea ei pe peretele grotei, imaginile negative au fost, cel mai probabil, create prin

suflarea pe gură a pigmentului peste mână, producându-se astfel un efect de halo în jurul degetelor, al încheieturii şi dosului palmei. Un număr mare de grote din sudul Franţei, din nordul Spaniei şi din Italia prezintă amprente de mâini, pozitive şi negative, însă această formă de expresie nu s-a mărginit, sub nici o formă, la Europa de Vest.

Descoperirea de amprente negative în Indonezia, contemporane cu cele de la El Castillo şi Altamira, ca să nu mai vorbim de descoperirea unei arte decorative la fel de vechi precum cea de la Chauvet, pot avea consecinţe importante asupra felului în care înţelegem originea şi dezvoltarea artei în Paleoliticul Superior, precum şi semnificaţia/semnificaţiile ei. Vezi Paul Pettitt, A. Maximiano Castillejo, Pablo Arias, Roberto Peredo şi Rebecca Harrison, „New Views on Old Hands: The Context of Stencils in El Castillo and La Garma Caves (Cantabria, Spain)“, în *Antiquity*, 88/2014, p. 48; M. Aubert, A. Brumm, M. Ramli, T. Sutikna, E.W. Saptomo, B. Hakim, M.J. Morwood, G.D. van den Bergh, L. Kinsley şi A. Dosseto, „Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia“, în *Nature*, 9 oct/2014, pp. 223–237; v. şi Michel Lorblanchet, „Claw Marks and Ritual Traces in the Paleolithic Sanctuaries of the Quercy“, în *An Enquiring Mind: Studies in Honour of Alexander Marshack*, ed. Paul Bahn, Oxbow Books, Oxford, 2009, pp. 165–170.

Majoritatea tiparelor sunt ale mâinii stângi, nu ale mâinii drepte. S-ar părea că aceasta are legătură cu metoda prin care au fost create tiparele (mâna dreaptă fiind folosită pentru a ţine cochilia, recipientul sau instrumentul în formă de pai care conţinea pigmentul). Mai mult, s-ar părea că există o relaţie destul de puternică de proximitate faţă de crăpături, depresiuni şi ridicături a amprentelor din grote. După cum remarcă Pettitt *et al*., tiparele de mâini „se găsesc într-o asociere evidentă cu caracteristici naturale, în special cu fisuri, cu ridicături convexe sau cu depresiuni concave. […] În total, 80% din tiparele de la La Gama şi 74% din cele de la El Castillo prezintă un gen de asociere ori cu fisuri, ori cu ondulări ale suprafeţei grotelor. Dat fiind că existau zone cu piatră «netedă» uşor accesibile şi în apropierea tiparelor, rezultă că aceste asocieri nu pot fi întâmplătoare. Unele tipare par să se «potrivească» cu caracteristicile topografice subtile ale pereţilor, în timp ce altele au fost poziţionate pe ridicături ale peretelui în aşa fel încât să pară că «apucă» peretele, precum exploratorii când îşi folosesc mâinile pentru a înainta în peşteri“ (Paul Pettitt *et al*., „New Views on Old Hands“, p. 53).

Dean Snow a argumentat, în două articole separate, că majoritatea amprentelor negative care datează din Paleoliticul Superior aparţin unor femei. După ce a analizat 32 de tipare din 8 peşteri din Spania şi Franţa, Snow a tras concluzia că femeile sunt răspunzătoare pentru 24 dintre cele 32 de amprente preistorice din studiul său (adică 75%). Deşi algoritmul lui Snow a fost capabil să identifice sexul bărbaţilor şi femeilor moderni pe baza urmelor de mâini doar în 60% din cazuri, el pretinde că dimorfismul sexual al celor mai timpurii *Homo sapiens* era mult mai pronunţat în Paleoliticul Superior decât este astăzi. Lăsându-i pe detractorii lui Snow la o parte, această nouă ipoteză dă naştere unor întrebări interesante despre arta din epoca Paleoliticului Superior. Şi anume, care dintre cele două sexe – dacă se pune problema – este mai implicat în arta din epoca respectivă? Presupunând că femeile *au fost* cele responsabile pentru crearea artei permanente, atunci cum afectează acest lucru teoriile lui Breuil şi Lewis-Williams care au susţinut că picturile şi imaginile erau legate de o „magie simpatetică“ sau de stări modificate ale conştiinţei, trăite de şamani? În fine, are genul artistului vreo influenţă asupra semnificaţiei, intenţiei sau scopului tiparelor de mâini din Paleolitic? Vezi Dean Snow, „Sexual Dimorphism in Upper Palaeolithic Hand Stencils“, în *Antiquity*, 80/2006, pp. 390–404 şi „Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art“, în *American Antiquity*, 4/2013, pp. 746–761.

În Peştera Gargas (descoperită în 1906) din Pirineii din sudul Franţei au fost descoperite peste 150 de tipare de mâini care datează de acum 25.000–27.000 de ani. Spre deosebire de tiparele din alte situri din Paleoliticul Superior, multora dintre amprentele de mâini de la Gargas le lipseşte câte un deget. În chip deloc surprinzător, aceste amprente au făcut subiectul unor multiple presupuneri din momentul în care Émile Cartailhac le-a amintit pentru prima dată în scris, diversele interpretări atribuite reducându-se la trei ipoteze: (1) degetele „artistului“ au fost îndepărtate din motive sacrificiale (rituri de trecere, „magie simpatetică“ sau identificare în interiorul unui grup sau între grupuri); (2) degetele au fost pierdute din cauze naturale sau accidentale (degerături, răni, boală, defecte congenitale); (3) degetele au fost îndoite în mod intenţionat pentru a crea forme şi configuraţii diferite (un posibil „limbaj al semnelor“ al vânătorilor-culegători, cu referire la animale specifice). Deşi ultima este, probabil, cea mai solidă dintre toate, nici una dintre ipotezele menţionate nu este deosebit de convingătoare.

Înainte de toate, dacă ar exista un motiv sacrificial în spatele îndepărtării degetelor, ar fi de aşteptat să putem identifica în Gargas un tipar standardizat al mutilărilor, însă un asemenea tipar lipseşte. De asemenea, dacă mutilările erau intenţionate sau dacă degetele erau îndoite cu un scop ca, de pildă, reprezentarea unor animale specifice, atunci ar fi de aşteptat să regăsim această practică şi în alte peşteri, însă imagini asemănătoare nu se găsesc decât în alte două peşteri. Mai mult, îndepărtarea intenţionată a degetelor este ilogică pentru că ea ar compromite atât siguranţa, cât şi productivitatea individului şi a grupului, care se bazează pe toţi membrii săi pentru a supravieţui. În fine, mai multe amprente de mâini din Gargas par să fie făcute de aceeaşi persoană, însă din tipare lipsesc fie un deget, fie altul, ceea ce sugerează îndoirea degetelor, ghidușie sau o tehnică precară, adică lucruri care se opun ideii mutilării rituale ori a pierderii naturale sau accidentale a degetelor. Vezi André Leroi-Gourhan, „The Hands of Gargas: Toward a General Study“, în *October*, 37/1986, pp. 18–34; Ali Sahly, *Les Mains mutilées dans l'art préhistorique*, tipărit în mod privat, Toulouse, 1966; Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, pp. 246–257; Émile Cartailhac, „Les mains inscrites de rouge ou de noir de Gargas“, în *L'anthropologie*, 17/1906, pp. 624–625.

16. Despre arta din epoca Paleoliticului Superior, Lewis-Williams notează că „imaginile nu sunt, prin urmare, reprezentări ale animalelor văzute în afara peşterii, aşa cum se presupune de obicei: desenul nu sugerează niciodată solul, […] iarba, copacii, râurile sau orice altceva din lumea naturală. Mai degrabă, diviziunile fixe adeseori îmbinate cu forma rocii şi cu o protuberanţă, de pildă, sunt folosite pentru a reda un ochi de animal. Altele par să intre sau să iasă din suprafaţa rocii prin crăpături sau fisuri, iar altele sunt desenate doar parţial, restul imaginii fiind creat de umbră în funcţie de felul în care este ţinută lumina“ (David Lewis-Williams, *Inside the Neolithic Mind*, Thames and Hudson, Londra, 2009, pp. 83–84).

17. Dovezi arheologice din Paleoliticul Superior arată că nu există aproape nici o corelaţie între animalele reprezentate în arta rupestră şi dieta de bază a lui *Homo sapiens*. În legătură cu speciile de animale reprezentate în arta Paleoliticului Superior, Leroi-Gourhan observă că „din punct de vedere statistic, numărul speciilor reprezentate [în arta Paleoliticului Superior] este mult mai mic decât numărul speciilor despre care se ştie că au existat atunci. Artiştii din Paleolitic nu au portretizat orice animale, ci

doar animale din anumite specii, iar aceste specii nu au jucat neapărat un rol important în viaţa lor cotidiană“ (André Leroi-Gourhan, *The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave Painting*, Cambridge University Press, 1982, p. 45).

Leroi-Gourhan revine la acest subiect într-o publicaţie ulterioară: „Comparând-o cu cea mai mare parte a rămăşiţelor de oase de animale din majoritatea aşezărilor omeneşti, lista animalelor din artă ridică unele întrebări legate de natura reprezentativităţii ei. Pentru început, se poate examina o posibilă paralelă cu tradiţiile din întreaga Europă unde leul şi vulturul – care, ca formă de hrană, sunt rare şi mediocre – sunt mult mai frecvent reprezentate în heraldică decât viţelul sau porcul. Ne vom întoarce la această întrebare, însă există bune temeiuri să presupunem că picturile de animale paleolitice au constituit mai degrabă un bestiar decât o colecţie de specii comestibile“ (André Leroi-Gourhan, *Treasures of Prehistoric Art*, Harry Abrams, New York, 1967, p. 111).

În fine, Margaret Conkey observă că „frecvenţa anumitor imagini de animale contrastează adesea flagrant cu disponibilitatea acelor animale, dar şi cu frecvenţa cu care ele sunt descoperite printre resturile alimentare excavate. Concluzia, sugerată de asemenea de Patricia Vinnicombe în *People of Eland*, un studiu elegant despre arta rupestră de la Kung din Africa de Sud, ar putea fi similară cu observaţia lui Lévi-Strauss că, în aceste cazuri, anumite specii naturale au fost selectate ca subiect al artei rupestre nu pentru că erau «bune de mâncat», ci pentru că erau «bune de gândit»“ (Margaret W. Conkey, „A Century of Palaeolithic Cave Art“, în *Archaeology*, 34/4/1981, p. 23). Vezi şi Patricia Vinnicombe, *People of Eland: Rock Paintings of the Drakensburg Bushmen as a Reflection of Their Life and Thought*, Wits University Press, Johannesburg, 2009. Citatul din Lévi-Strauss este din *Totemism*, trad. Rodney Needham, Merlin Press, Londra, 1991, p. 89.

După cum remarcă White, „o altă observaţie care pare să infirme magia vânătorii ca explicaţie a picturilor din adâncurile peşterilor (dar şi a reprezentărilor itinerante) este că animalele nu apar aproape niciodată în posturi care arată durere sau suferinţă. Absenţa violenţei şi a actelor clare de vânătoare este aproape totală. Dacă apare, ea este cu adevărat excepţia, precum bizonul eviscerat din bazinul de la Lascaux sau scena de vânătoare cu arcul de pe bastonul găurit din La Vache“ (Randall White, *Prehistoric Art*, p. 119).

18. „Peştera însăşi“, afirmă Leroi-Gourhan, „este integrată în spaţiul infrastructural, accidentele naturale fiind exploatate de artist. Aceste accidente sunt de două feluri. Primul constă în reliefuri naturale, care dau forma spatelui, gâtului sau coapsei unui animal, relief completat apoi de pictor; celălalt fel constă în fisuri şi galerii a căror asimilare cu simbolismul feminin este demonstrat de adăugarea unor puncte şi a unor semne subţiri. Peştera este astfel un «participant activ»“ (Leroi-Gourhan, „The Religion of the Caves“, p. 16).

19. Descrierea dată de Breuil Vrăjitorului este una deosebit de convingătoare: „«Zeul», numit la început de contele Bégouën şi de mine «Vrăjitorul», este singura figură pictată în negru din toate gravurile din Sanctuar, aflată la patru metri deasupra planşeului, într-o poziţie aparent inaccesibilă la care se ajunge doar printr-un coridor secret care urcă în spirală. El prezidează, în mod evident, peste toate animalele adunate acolo, în număr incredibil de mare, şi, de obicei, într-o cumplită dezordine. Figura are 75 de centimetri înălţime şi 50 de centimetri lăţime; gravura este completă, însă vopseaua este distribuită neuniform: pe cap sunt doar câteva pete, la fel pe ochi, pe nas, pe frunte şi pe urechea dreaptă. Capul este doar o faţă cu ochii având pupilele rotunde; printre ochi trece o linie care reprezintă nasul şi care se încheie cu un arc mic. Urechile perforate sunt de cerb. Dintr-o bandă vopsită în negru, care îi acoperă fruntea, răsar două coarne mari şi groase fără muguri frontali, dar cu câte un mugur scurt, amplasat la o distanţă destul de mare de baza fiecărei ramuri, îndoit în afară şi ramificat la rândul lui, la stânga şi la dreapta. Figura nu are gură, în schimb are o barbă lungă, tăiată în trepte, care îi cade pe piept. Antebraţele, ridicate şi alăturate în plan orizontal, se termină cu două mâini apropiate, cu degetele scurte întinse; acestea sunt lipsite de culoare şi aproape invizibile. O bandă lată neagră conturează întregul corp, îngustându-se în zona lombară şi dispersându-se în jurul picioarelor care sunt îndoite. O pată marchează articulaţia genunchiului stâng. Laba piciorului şi degetele mari sunt executate atent, înfăţişând o mişcare asemănătoare paşilor unui dans de genul «mers de pisică». Sexul masculin, evidenţiat, dar nu erect, orientat către spate, dar bine dezvoltat, este inserat sub o coadă stufoasă de lup sau de cal, cu un mic smoc în vârf. Aceasta este figura magdaleniană considerată a fi cea mai importantă din cavernă, pe care, după o reflecţie îndelungată, o considerăm a fi Spiritul care patronează înmulţirea prăzii şi

expediţiile de vânătoare“ (Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, pp. 176–177).

20. Această relaţie cu animalele îi dă şamanului o anumită putere asupra lor. El poate vedea cu ochii animalului. Aceştia îl ghidează în rezolvarea problemelor, în citirea semnelor sau în vindecarea bolnavilor. Potrivit lui Jose Antonio Lasheras, „comunicarea ce se stabileşte între niveluri distincte ale realităţii necesită un oficiant, un mijlocitor, un şaman sau un preot. El intră în legătură cu micile spirite care dau viaţă tuturor lucrurilor şi influenţează sau intervine în realitatea aparentă din jurul nostru, pe care o vedem tot timpul. Artistul-oficiant sau şamanul este cel care descoperă bizonul, căprioara şi caii din Altamira în relieful peşterii. El îi pune în corespondenţă cu lucrurile pe care ei le reprezintă. Arta paleolitică are un bestiar specific legat de o tradiţie orală, de o serie de relatări anume – de mituri – care explică astfel coerenţa şi prezenţa ei în peisajul vast al Europei vreme de milenii“ (Jose Antonio Lasheras, „The Cave of Altamira: 22,000 Years of History“, în *Andoranten*, 2009, p. 32).

21. Imaginea de la Lascaux a aşa-numitului Om cu Cap de Pasăre înfăţişează o figură umană, căzută pe spate sau culcată la pământ, în faţa unui bizon pregătit să împungă. Animalul atacator, ale cărui coarne sunt îndreptate către pieptul bărbatului, pare să fi fost lovit în stomac de o săgeată ghimpată sau de o suliţă. În dreapta bărbatului se vede imaginea unui băţ sau a unui toiag decorat cu o pasăre. Dedesubtul bizonului, în punctul în care săgeata penetrează corpul, se poate observa o ieşitură circulară care pare să emane din abdomenul animalului. Date fiind asemănările dintre trăsăturile faciale ale bărbatului şi ale păsării de pe toiag, unii au interpretat această imagine iconică drept o dovadă a şamanismului. Vezi Matt Rossano, „Ritual Behavior and the Origins of Modern Cognition“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 19/2 (2009), pp. 249–250; Jean Clottes şi David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*, Harry Abrams, New York, 1998, pp. 94–95; Noel Smith, *An Analysis of Ice Age Art: Its Psychology and Belief System*, American University Studies, Series XX, „Fine Arts“, vol. 15, book 15, Peter Lang, New York, 1992; Henri Breuil şi Raymond Lantier, *The Men of the Old Stone Age*, St. Martin’s Press, New York, 1965, pp. 263–264; v. şi Jacquetta Hawkes şi Sir Leonard Woolley, *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, Harper and Row, New York, 1963, pp. 204–205.

Poate cel mai celebru hibrid om-animal din epoca paleolitică este Leul-Om sau *Löwenmensch*, o statuie din fildeş veche de 30.000 de ani care înfăţişează un om înalt, cu un cap de leu, laborios sculptată, descoperită în regiunea văii Râului Lone din sud-vestul Germaniei. Statuii de 28 de cm îi lipsesc braţul şi piciorul drept; de-a lungul braţului stâng şi în jurul urechilor se observă nişte crestături amplasate la distanţe egale, a căror semnificaţie este un mister. *Löwenmensch* nu este doar una dintre cele mai vechi şi mai cunoscute imagini de animale cu formă umană pe care le avem, ci şi unul dintre cele mai vechi exemple de artă itinerantă, portabilă. Vezi Joachim Hahn, *Kraft und Aggression: Die Botschaft der Eiszeitkunst in Aurignacien Süddeutschlands?*, Verlag Archaeologica Venatoria, Tübingen, 1986 şi Thomas Wynn, Frederick Coolidge şi Martha Bright, „Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 19/1 (2009), pp. 73–84.

22. Breuil a argumentat că, prin inscripţionarea imaginilor de animale pe pereţii şi pe tavanele peşterilor, oamenii paleolitici încercau să îşi asigure succesul la vânătoare şi să îi protejeze pe vânători. Potrivit lui Breuil, această teorie explică atât caracterul arbitrar al imaginilor din grote, care nu era decât un reflex al întâmplării din natură, cât şi inciziile ocazionale sau urmele întipărite în imaginile propriu-zise, care păreau executate cu instrumente ascuţite şi sugerau pantomima unei magii a vânătorii. Teoriile lui Breuil despre arta permanentă din Epoca Paleolitică şi „magia simpatetică“ au întrunit consensul până în anii 1960, ele putând fi găsite în multe introduceri despre arta preistorică.

Începând cu anii 1960, la adresa lui Breuil au fost formulate numeroase critici. Unii au observat, în primul rând, că picturile rupestre nu aveau cum să fie folosite pentru magia simpatetică pentru că multe dintre animalele înfăţişate nu făceau parte din dieta oamenilor paleolitici. Alţii au argumentat că Breuil era predispus să vadă grotele ca spaţii sacre pentru că era un preot francez cu sensibilităţi bisericeşti conservatoare şi că opera sa era minată de probleme metodologice, precum faptul că avea la bază interpretări etnologice foarte simplificate ale aborigenilor *San* din Africa de Sud. Pe lângă aceste obiecţii, Breuil a fost criticat şi pentru că a perpetuat o înţelegere eurocentrică şi colonialistă a artei rupestre, care privilegiază arta permanentă în faţa artei itinerante, cele două forme de expresie fiind caracterizate prin termeni precum „artă înaltă“, respectiv, „artă joasă“.

Până şi schiţele lui Breuil au fost subiect de critică, de pildă atunci când Ronald Hutton a pus sub semnul întrebării adăugarea coarnelor în reprezentarea făcută de Breuil Vrăjitorului din Les Trois-Frères. Totuşi, în ciuda acestor evaluări negative şi a faptului că au fost găsite greşeli în desenele lui Breuil, Jean Clottes (una dintre puţinele persoane cărora li s-a permis accesul la Les Trois-Frères) a garantat pentru autenticitatea imaginii Vrăjitorului şi pentru acurateţea schiţei lui Breuil. Pentru mai multe, vezi Oscar Moro Abadia şi Manuel R. Gonzalez Morales, „Paleolithic Art: A Cultural History“, în *Journal of Archaeological Research*, 21/2013, pp. 269–306; Margaret Conkey, „A Century of Palaeolithic Cave Art“, în *Archaeology*, 43/4 (1981), pp. 20–28; Paul Bahn, *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art*, Cambridge University Press, 1998, pp. 62–63; Ronald Hutton, *Witches, Druids, and King Arthur*, Bloomsbury Academic, New York, 2003, pp. 33–35; Peter Ucko, „Subjectivity and the Recording of Palaeolithic Cave Art“, în *The Limitations of Archaeological Knowledge*, ed. T. Shay and J. Clottes, Liège, University of Liège Press, 1992, pp. 141–80; Robert Bégouën şi Jean Clottes, „Les Trois-Frères After Breuil“, în *Antiquity*, 61/1987, pp. 180–187; şi Jean Clottes şi David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves*, Abrams, New York, 1998.

II. STĂPÂNUL FIARELOR

1. Potrivit lui Alberto C. Blanc, „Figurile de aşa-zişi «vrăjitori», gravate şi pictate în grota Trois Frères din Ariège, descrise iniţial de Abatele Breuil ca înfăţişând un vrăjitor îmbrăcat într-un costum croit din părţi de animale diferite – coarne de cerb, labe de urs, ochi de bufniţă, coadă de lup sau de cal – [reprezintă], în mod evident, figura unui zeu sau a unui spirit al comunităţii de vânători. Abatele Breuil a fost primul care şi-a schimbat opinia iniţială şi, încă din 1931, a subliniat că ceea ce denumise înainte «vrăjitorul» era de fapt o fiinţă mitică supranaturală, înzestrată cu atributele animalelor care făceau obiectul vânătorii în acel trib. […] Era probabil menit […], ca şi alte aşa-zise «figuri mascate» din arta Paleoliticului Superior, să reprezinte zei sau spirite“ (Alberto C. Blanc, „Some Evidence for the Ideologies of Early Man“, în *Social Life of Early Man*, ed. Sherwood Washburn, Routledge, Londra, 2004, p. 121).

„Iniţial, această figură a fost interpretată ca înfăţişând un vrăjitor dansând. După o reflecţie mai îndelungată, Breuil a conchis că nu era un vrăjitor, ci un zeu – o reprezentare a ceea ce astăzi s-ar numi Stăpânul

Fiarelor. […] Dar pentru că denumirea de «vrăjitor» se asociase deja cu această figură, ea nu a mai fost înlocuită în literatură cu cea de «zeu cu coarne». Se cuvine să remarcăm că, pentru Breuil, figura acestui zeu «era înzestrată cu aceleaşi simboluri ale puterii magice (masca), precum slujitorii săi umani» (Bégouën şi Breuil, 1958, p. 54). Era deci un zeu mascat“ (Henry Pernet, *Ritual Masks: Deceptions and Revelations*, Wipf and Stock, Eugene, Ore., 1992, p. 26).

Alby Stone aprobă schimbarea de opinie a lui Breuil, în ceea ce îl priveşte pe Stăpânul Fiarelor: „Vrăjitorul din Les Trois Frères ar putea înfăţişa pe cineva într-un costum ritual, cu toate că ar putea fi, în egală măsură, menit să portretizeze un zeu sau un spirit cu autoritate. S-ar putea să fie chiar un portret metaforic al unui individ stimat şi influent“ (Alby Stone, *Explore Shamanism*, Explore Books, Loughborough, U.K., 2003, p. 130). Vezi şi Morris-Kay, „The Evolution of Human Artistic Creativity“, p. 169.

Bettina Arnold şi Derek Counts îl descriu pe Stăpânul Fiarelor drept un „Domn al animalelor, cu puteri care se întind de la controlul divin al animalelor sălbatice (de exemplu lei şi mistreţi) şi domestice (de exemplu, măgari, vaci şi oi) până la tutela asupra vânătorii“ (Bettina Arnold şi Derek Counts, ed., *The Master of Animals in Old World Iconography*, Archaeolingua Alapítvány, Budapesta, 2010, p. 9).

Potrivit Jacquettei Hawkes şi lui Sir Leonard Woolley, „nu există nici o îndoială că arta rupestră, ca şi arta domestică într-o măsură mai mică, au slujit unui cult al animalelor, în parte magic şi în parte autentic religios. […] Statutul indivizilor şi viaţa tribului depindeau în totalitate de înmulţirea turmelor de vânat şi de succesul la vânătoare, iar arta răspundea la urgenţa acestor două mari nevoi. Deşi sunt pragmatice în sine, aceste nevoi nu pot fi separate de existenţa unui imbold religios către o formă de comunicare cu animalele şi cu natura, către o participare mistică“ (Jacquetta Hawkes şi Sir Leonard Woolley, *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, Harper and Row, New York, 1963, pp. 204–205).

Pentru mai multe informaţii despre Stăpânul Fiarelor/Domnul animalelor, vezi Jacqueline Chittenden, „The Master of Animals“, în *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 16/2 (1947), pp. 89–114, şi Nanno Marinatos, *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of the Animals in Early Greek Religion*, Routledge, Londra, 2000, pp. 11–12.

2. Rezultate recente – obţinute cu procedee de analiză a radioactivităţii – din nouă peşteri de pe Insula Sulawesi din Indonezia, arată că amprentele negative de mâini au fost realizate în peşterile din zonă încă din anii 39.900 î.Cr., fiind cele mai vechi amprente negative din lume. Mai mult, testele rezultate în urma procedeelor de măsurare a radioactivităţii, făcute pe două piese de artă figurativă din peşterile indoneziene Leang Timpuseng I şi II (o babirusa sau un „porc sălbatic“ femelă şi un animal incert, asemănător porcului) au fost datate în 35.400, respectiv 35.700 î.Cr. Pentru mai multe informaţii despre descoperirea şi datarea grotelor pictate din Sulawesi, Indonezia, vezi M. Aubert, A. Brumm, M. Ramli, T. Sutikna, E.W. Saptomo, B. Hakim, M.J. Morwood, G.D. van den Bergh, L. Kinsley şi A. Dosseto, „Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia“, în *Nature*, 514/2014, pp. 223–227.

Aşa cum au remarcat Aubert *et al*., „Rezultatele datărilor din Sulawesi sugerează că arta figurativă făcea deja parte din repertoriul cultural al primelor populaţii umane moderne care au ajuns în această regiune, acum mai bine de 40.000 de ani. Este posibil ca şi arta rupestră să fi apărut în mod independent, cam în acelaşi timp şi la ambele extremităţi ale distribuţiei spaţiale a primilor oameni moderni. Un scenariu alternativ ar fi că pictura rupestră era deja practicată pe scară largă de primii *Homo sapiens* care au plecat din Africa cu zeci de mii de ani mai devreme, ceea ce înseamnă că arta naturalistă cu tematică animalieră din Leang Timpuseng şi Leang Barugayya 2, precum şi cea din Peştera Chauvet din Franţa ar putea avea origini mult mai vechi, atât în afara Europei, cât şi a Insulei Sulawesi. Dacă lucrurile stau astfel, atunci ne putem aştepta la noi descoperiri de urme de mâini, de artă figurativă şi de alte forme de creare a imaginilor, care să dateze din cea mai timpurie perioadă a dispersării globale a speciei noastre“ (Maxime Aubert *et al*., „Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia“, p. 226).

3. Pentru mai multe informaţii despre grotele din Malaga, vezi Alistair Pike *et al*., „U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain“, în *Science*, 336/2012, pp. 1409–1413. Pentru mai multe detalii despre descoperirea de la Aveyron, vezi Jacques Jaubert *et al*., „Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France“, *Nature*, 534/2016, pp. 111–127.

4. Pentru o discuţie despre craniile de *Homo erectus* descoperite în ansamblul de grote Zhoukoudian din Beijing (aşa-numitul Om din Pekin),

vezi Brian M. Fagan şi Charlotte Beck, ed., *The Oxford Companion to Archaeology*, Oxford University Press, 1996, p. 774. Datarea oaselor de la Zhoukoudian variază între 700.000 şi 200.000 î.Cr., însă consensul este că acestea nu pot fi mai vechi de 500.000 de ani. Vezi Peter Peregrine şi Melvin Ember, ed., *Encyclopedia of Prehistory*, vol. 3, *East Asia and Oceania*, Springer, New York, 2001, p. 352. Pentru o discuţie despre practicile funerare ale lui *Homo erectus*, descoperite în ansamblul de grote Zhoukoudian din Beijing (aşa-numitul Om din Pekin), vezi Brian M. Fagan şi Charlotte Beck, ed., *The Oxford Companion to Archaeology*, Oxford University Press, 1996, p. 774 şi Peter Peregrine şi Melvin Ember, ed., *Encyclopedia of Prehistory*, vol. 3, *East Asia and Oceania*, Springer, New York, 2001, p. 352.

5. „Ceea ce reprezintă doctrina sufletului pentru rasele inferioare“, susţine Tylor, „poate fi explicat prin teoria animistă a dezvoltării sale. Se pare că oamenii care gândeau, deşi aveau un nivel scăzut de cultură, erau profund marcaţi de două feluri de probleme biologice. Pe de o parte, care este diferenţa dintre un corp viu şi unul mort? Care este cauza somnului, a stării de veghe, a transei, a bolii sau a morţii? Pe de altă parte, ce sunt acele forme umane care apar în vise şi în viziuni?… Filozofii sălbaticilor primitivi au făcut, probabil, primul pas către inferenţa evidentă că orice om deţine două lucruri proprii, o viaţă şi un dublu fantomatic“ (Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, J. Murray, Londra, 1889, p. 428).

6. Pentru Max Müller şi „întâlnirea cu natura“, vezi *Introduction to the Science of Religion*, Longmans, Green, Londra, 1873, şi *Comparative Mythology*, Routledge and Sons, Londra, 1909. Se cuvine amintit că volumul lui Marett, care propune o teorie pe care acesta o numeşte *preanimism*, a fost scris ca o critică la adresa teoriei animiste a lui Tylor. Vezi şi Robert Ranulph Marett, *The Threshold of Religion*, Methuen and Co., Londra, 1914, p. 14.

7. Argumentul că practica rituală poate provoca anumite stări emoţionale care conferă un avantaj adaptativ poate fi găsit în Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996, p. 177.

8. Se poate argumenta că însuşi termenul *transcendenţă* implică o perspectivă filozofică occidentală, care s-ar putea să nu se aplice aşa-numitelor religii orientale. Dacă definim însă transcendenţa drept „ceea ce este dincolo“, atunci descoperim noţiuni similare şi acolo, precum, de pildă,

noţiunea de *nirvana*, ca eliberare ultimă din ciclul renaşterilor, sau noţiunea de *moksha*, ca eliberare din strânsoarea karmei şi din iluzia realităţii (*maya*). De asemenea, conceptul Vidului (*sunyata*), în măsura în care el surprinde un „efort concertat de înţelegere a sensului“ de la baza realităţii, implică, la rândul său, transcendenţa, mai ales în lumina afirmaţiei lui Nagarjuna că „nu există non-Vid“. Astfel, tot ceea ce se poate spune despre Realitatea Transcendentă se poate spune la fel de bine despre Vid. Vezi J.G. Arapura, „Transcendent Brahman or Transcendent Void: Which Is Ultimately Real? Transcendence and the Sacred“, în *Transcendence and the Sacred*, ed. A.M. Olson şi L.S. Rouner, University of Notre Dame Press, Ind., 1981, pp. 83–99.

9. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York, 1995, p. 227. Vezi şi W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, Ktav Publishers, New York, 1969.

10. Ecouri ale teoriei lui Durkheim se aud şi astăzi printre succesorii săi intelectuali. Sociologul Peter Burger, de exemplu, argumentează că prin ataşarea unei semnificaţii cosmice activităţilor umane, religia nu doar că furnizează sens şi scop pentru societate, ci şi *legitimează* societatea. Religia, scrie Burger, „este instituirea, prin activitatea umană, a unei ordini sacre atotcuprinzătoare, adică a unui cosmos sacru capabil să se menţină în mod autonom în faţa omniprezenţei haosului“ (Peter Burger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York, 1967, p. 51).

11. Pentru viziunea lui Freud despre religie se pot consulta *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, trad. Abraham Arden Brill, Moffat, New York, 1918 şi *The Future of an Illusion*, trad. W.D. Robson-Scott, Hogarth Press, Londra, 1928. [În limba română, aceste texte au apărut în S. Freud *Opere*, volumul I, *Totem si tabu. Moise si monoteismul. Angoasa în civilizaţie. Viitorul unei iluzii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1991 – n. tr.].

12. David Hume, *Four Dissertations*, A. and H. Bradlaugh Bonner, Londra, 1757, p. 94 şi Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trad. Marian Evans, Calvin Blanchard, New York, 1855, p. 105. Vezi şi Feuerbach’s *Lectures on the Essence of Religion*, trad. Ralph Manheim, Harper and Row, New York, 1967.

Girard era de părere că sursa violenţei este o rivalitate mimetică. Aceasta apare atunci când „împrumutăm“ dorinţe de la alţi oameni din comunitatea noastră. Vezi René Girard, *Violence and the Sacred*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1979.

Promisiunea religiei este, potrivit savantului germano-american contemporan Martin Riesebrodt, să „ne ţină departe de nefericire, să ne ajute să facem faţă crizelor şi să ne ofere mântuirea“ (Martin Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, University of Chicago Press, 2010, p. xiii).

13. Geertz defineşte religia prin scopul său, anume să-i încurajeze şi să-i motiveze pe oameni făcându-i să creadă într-un univers coerent şi cu sens. V. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, pp. 87–125, 103 [în limba română cartea a apărut cu titlul *Interpretarea culturilor*, Editura Tact, Bucureşti, 2014 – n. tr.]. În mod similar, A.R. Radcliffe-Brown notează că: „dacă, potrivit unei teorii antropologice, se poate argumenta că magia şi religia le oferă oamenilor încredere, la fel de bine se poate argumenta că ele le provoacă oamenilor frici şi anxietăţi – frica de magia neagră a spiritelor, frica de Dumnezeu, de diavol sau de iad – frici de care, altfel, ei nu ar suferi“ (Alfred Reginald Radcliffe-Brown, „Taboo“, în *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William A. Lessa şi Evon Z. Vogt, Harper and Row, New York, 1979, pp. 46–56).

14. Peter van Inwagen despre problema explicării religiei în termeni evoluţionişti: „Credinţele supranaturaliste nu sunt fără costuri: ele au tendinţa evidentă de a conduce la acţiuni (ritualuri şi rugăciuni) care implică un consum de resurse ce ar fi putut fi folosite pentru supravieţuire şi reproducere. Potrivit biologiei evoluţioniste orice trăsătură a unei specii, care este costisitoare în termeni de energie şi resurse, precum penajul colorat al masculilor în diferite specii de păsări, necesită un anumit tip de explicaţie“ (Peter van Inwagen, „Explaining Belief in the Supernatural: Some Thoughts on Paul Bloom’s «Religious Belief as an Evolutionary Accident»“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. Jeffrey Schloss şi Michael Murra, Oxford University Press, 2009, p. 129).

15. Potrivit lui Matt Rossano, „trăsăturile cele mai vechi ale religiei vizează o extindere supranaturală a lumii sociale a omului, religia consolidând cooperarea în interiorul grupului prin intermediul unor

monitori spirituali mereu vigilenţi. Credinţa că spiritele ne urmăresc ar fi putut să contribuie la scăderea numărului de indivizi necooperanţi şi la consolidarea normelor comportamentale în interiorul grupului, permiţând astfel apariţia cooperării la nivel interuman“ (Matt Rossano, „Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation“, în *Human Nature*, 18/3/2007, p. 272). A se vedea şi Robert Boyd *et al*., „The Evolution of Altruistic Punishment“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 100/3/2003, pp. 3531–3535.

16. Bloom propune o viziune alternativă în care „religia […] este o constelaţie de comportamente şi de idei care au evoluat în beneficiul grupurilor şi, mai ales, pentru a rezolva problema *free rider*-ilor [„profitorilor“ – n. tr.]“. Din această perspectivă, funcţia religiei este să medieze efectele sociale ale comportamentului egoist în rândul membrilor unui grup. Cu toate acestea, perspectiva lui are dificultăţi în a explica cum şi de ce au evoluat în primul rând religiile. Există voci care sunt de părere că religia poate evolua printr-un proces numit „selecţie culturală la nivel de grup“, în cadrul căruia religia şi ritualurile religioase apar şi se impun în societăţile omeneşti în măsura în care conferă grupului un avantaj faţă de alte grupuri. Cu alte cuvinte, grupurile religioase au fost mai competitive şi au avut mai multe şanse de supravieţuire decât celelalte. În acest caz, religia nu este genetică, ci mai degrabă memetică – *memetica* reprezentând un mod foarte controversat de transmitere a cunoaşterii, paralel procesului de transmisie genetică. Tim Ingold şi Gisli Palsson au respins însă această idee. Ei se opun folosirii evoluţiei darwiniene pentru a explica procese culturale, văzând aici o circularitate fundamentală de natură logică. O astfel de teorie poate intra în conflict şi cu teorii antropologice despre evoluţia cooperării, care se bazează de obicei pe noţiunea pedepsei altruiste – o acţiune costisitoare, pe care un individ o realizează pentru a pedepsi un alt individ care nu urmează o normă morală sau o normă de cooperare. Acest tip de pedeapsă serveşte la promovarea cooperării în grupuri mici, dar, potenţial, şi în grupurile mari, atunci când costurile şi frecvenţa acţiunilor punitive sunt mici. Vezi Paul Bloom, „Religion, Morality, Evolution“, în *Annual Review of Psychology*, 63/2012, pp. 186, 196 şi Tim Ingold şi Gisli Palsson, ed., *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge University Press, 2013.

17. Unii savanţi şi oameni de ştiinţă continuă să insiste că trebuie să existe un avantaj adaptativ al credinţelor religioase – de exemplu, că ele

asigură parteneri mai dezirabili, aşa cum propune Jesse M. Bering în „The Folk Psychology of Souls“, în *Behavioral and Brain Sciences*, 29/2006, pp. 453–462, sau că le permite cumva anumitor societăţi să dăinuie mai mult şi să fie mai prospere decât altele, aşa cum presupune David Sloan Wilson în *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, 2002.

18. Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 43; Paul Bloom, „Religious Belief as an Evolutionary Accident“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss şi M. Murray, Oxford University Press, 2009, pp. 118–127.

III. CHIPUL DIN COPAC

1. Michael J. Murray, „Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss şi M. Murray,, Oxford University Press, 2009, p. 169.

Pentru a înţelege ideea că religia este un fenomen neurologic se cuvine să ne amintim că, indiferent cine a creat Vrăjitorul şi care a fost motivul pentru care a făcut-o, acest lucru s-a întâmplat acum 18.000 de ani. Însă creierul necesar conceperii Vrăjitorului s-a dezvoltat cu sute de mii de ani mai înainte. Creierul trebuia să fie capabil să gândească simbolic şi să posede o gândire conceptuală, necesară închipuirii unei creaturi abstracte şi din altă lume. Mai trebuia să aibă capacitatea de a alătura, în mod deliberat şi printr-un efort conştient, categorii separate şi distincte precum „om“ şi „animal“, pentru a crea o categorie nouă, inexistentă în realitate. Aceste sarcini mentale sunt rezultatul anumitor funcţii executive din loburile frontal şi parietal ale creierului, care au avut nevoie de milioane de ani pentru a se dezvolta.

Wynn, Coolidge şi Bright argumentează – în legătură cu o altă figură hibridă, mai sus numitul *Löwenmensch* sau „Leul-Om“ –, că ideea abstractă care stă la baza unor asemenea hibrizi a rezultat din asocierea minuţioasă şi deliberată a conceptelor „animal“ şi „persoană“, *via* reţeaua memoriei de lucru din lobii frontal şi parietal. „Conceptele «animal» şi «persoană» au fost ele însele generate de o reţea parietală care a evoluat chiar mai demult, probabil în vremea primilor *Homo sapiens*. La rândul lor, acestea au la bază nişte categorii elementare şi mai vechi care se referă la obiecte «animate»,

respectiv obiecte «instrumentale». Aceste categorii îşi au sediul în reţelele din lobul frontal care au evoluat şi mai demult, posibil odată cu apariţia lui *Homo erectus*“ (Thomas Wynn, Frederick Coolidge şi Martha Bright, „Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought“, în *Cambridge Archaeological Journal* 19/1/2009, p. 73).

2. Pentru mai multe informaţii despre Teoria minţii şi relaţia ei cu animismul, vezi Maurice Bloch, *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*, Routledge, New York, 2016 şi Christine S. VanPool şi Elizabeth Newsome, „The Spirit in the Material: A Case Study of Animism in the American Southwest“, în *American Antiquity*, 77/2/2012, pp. 243–262.

3. Jean Piaget şi alţi psihologi ai dezvoltării au remarcat demult „tendinţa copiilor de a trata lucrurile din jur ca fiind vii şi conştiente“. Urmându-l pe Piaget, Justin Barrett a conturat procesul prin care copiii nu doar implantează un tip de caracter de agent în obiectele inanimate, ci găsesc, în mod instinctiv, o ordine şi un scop în lumea naturală. Mai mult, studiile făcute de Gergely Csirba şi Deborah Kelemen au produs dovezi empirice ale faptului că, fără să-şi dea seama, copiii atribuie scopuri obiectelor care se mişcă, chiar şi atunci când acestea se autopropulsează, iar mişcarea lor nu urmăreşte un scop. Cât priveşte conceptul mortalităţii, Jesse Bering a oferit dovezi că unii copii înţeleg moartea fizică, dar cred, în mod intuitiv, că mintea supravieţuieşte corpului. Se teoretizează, prin urmare, că gândirea teleologică există în mod inerent, posibil, fără să fie rezultatul moştenirii culturale. Gândirea teleologică ne permite să conceptualizăm existenţa unui meşteşugar invizibil al fenomenelor, chiar dacă nu îl observăm, ci mai curând îl inferăm. Copiii sunt, aşadar, „teoreticieni intuitivi“ (Jean Piaget, „Children's Philosophies“ în *A Handbook of Child Psychology*, ed. C. Murchison, Clark University Press, Worcester, Mass., 1933, p. 537). Vezi şi Justin L. Barrett, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Atria Books, New York, 2012; Gergely Csibra *et al*., „Goal Attribution Without Agency Cues: The Perception of «Pure Reason» in Infancy“, în *Cognition*, 72/3 (1999), pp. 237–267; Deborah Kelemen, „Are Children Intuitive Theists? Reasoning About Purpose and Design in Nature“, în *Psychological Science*, 15/5 (2004), pp. 295–301; Deborah Kelemen şi Cara DiYanni, „Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning About Nature“, în *Journal of Cognition and Development*, 6/1 (2005), pp. 3–31; Jesse Bering, „Intuitive

Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary", în *Journal of Cognition and Culture*, 2/4 (2002), pp. 263–308. Vezi şi studiul fascinant al lui Alfred Irving Hallowell referitor la agenţi non-umani, noţiunea sinelui şi a cosmosului în cultura triburilor Ojibwa din America de Nord: Alfred Irving Hallowell, „Ojibwa Ontology, Behavior, and World View", în *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, ed. S. Diamond, Columbia University Press, New York, 1960, pp. 20–52.

4. Printre cele mai accesibile cărţi ale lui Pascal Boyer, care cuprind teoriile sale despre transmiterea credinţei religioase, se numără *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001 şi *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley şi Los Angeles, 1994.

5. Termenul „concept contraintuitiv în sens minimal" a fost propus de Justin Barrett, care a lucrat împreună cu Boyer în multe dintre experimentele lui, în care urmărea să demonstreze impactul ideilor anormale. Vezi Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Altamira Press, Lanham, Md., 2004 şi *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Atria Books, New York, 2012.

6. Un compendiu vechi, dar util al miturilor despre arbori este *Cultus Arborum: A Descriptive Account of Phallic Tree Worship, with Illustrative Legends, Superstitions, Usages, &c., Exhibiting Its Origin and Development Amongst the Eastern & Western Nations of the World, from the Earliest to Modern Times; with a Bibliography of Works Upon and Referring to the Phallic Cultus*, care a fost tipărit în regim privat la Londra în 1890 şi este disponibil la archive.org. Multe dintre miturile despre arbori vorbitori au fost preluate din acest compendiu.

Nu se ştiu prea multe nici despre Stejarul lui Moreh, nici despre Stejarul lui Mamvri. Nahum Sarna discută pe scurt despre ei într-un comentariu la Facerea: „Arborele de fistic palestinian al lui Moreh, în ebraică *elon moreh*, a fost fără îndoială un copac măreţ cu asocieri sacre. Moreh trebuie să însemne «învăţător, cel care rosteşte oracole». Acest arbore (sau pâlc de arbori) a fost atât de ieşit din comun şi de cunoscut, încât a slujit ca punct de reper pentru identificarea altor aşezăminte din zonă. Fenomenul arborelui sacru, mai ales arborele asociat unui aşezământ sacru, este bine-cunoscut în multe culturi. Un arbore aparte, adică în primul rând unul foarte bătrân, este privit ca «arbore al vieţii» sau ca arbore «cosmic», rădăcina lui

simbolizând «buricul pământului», iar coroana raiul. El este, din acest punct de vedere, o punte între sfera umană şi cea divină, un loc al întâlnirii între uman şi divin, un mediu ideal pentru oracole şi revelaţii. Poate că arborii au simbolizat şi protecţia sau fertilitatea pe care cei care îi venerau sperau să o primească de la zeitatea lor. Cultele fertilităţii au înflorit în jurul unor asemenea arbori, iar această formă de păgânism s-a dovedit atrăgătoare pentru mulţi israeliţi“ (Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1989), p. 91). Să amintim aici şi de profetesa Debora care stă sub „palmierul Deborei“ (Judecători 4:5) şi face prorociri.

7. Să nu uităm ce îi spune şarpele Evei despre pomul cunoaşterii binelui şi răului: „Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi *veţi fi ca Dumnezeu*, cunoscând binele şi răul“ (Facerea 3:5). Mai multe despre aceasta în concluzie.

8. Justin Barrett arată cum HADD şi teoria minţii pot întări, dar nu produce credinţa prin următoarele analogii: „Să ne imaginăm o femeie care trece singură printr-un canion adânc. Ea coteşte urmând cărarea când, de sus, se rostogolesc nişte pietre care aproape că o lovesc. HADD caută în mod reflex un agent responsabil. Un bărbat face o drumeţie printr-o pădure necunoscută şi aude un zgomot într-un tufiş din apropiere. HADD strigă «Agent!». Dacă în acest gen de situaţii, după detectarea unei forme cu caracter de agent, este oferit drept candidat responsabil conceptul de agent supranatural, acest lucru poate încuraja credinţa. În mod similar, dacă conceptul unui zeu este disponibil deja pentru rolul de candidat responsabil, atunci evenimentele pe care HADD ar putea să le treacă cu vederea devin semnificative. De exemplu, un copil din California se roagă să ningă în mai, iar o furtună de zăpadă abate un strat de un metru a doua zi. Contextul sugerează existenţa unui agent. În altă situaţie, medicii îi spun unui bărbat din New York că este pe moarte, însă el simte un freamăt în tot corpul şi este împăcat cu gândul că totul va fi bine. Bărbatul se însănătoşeşte şi îi atribuie lui Dumnezeu vindecarea sa miraculoasă. Acest lucru se întâmplă pentru că dispozitivul de detecţie a existenţei unui agent se grăbeşte să identifice o formă de acţiune acolo unde sistemele noastre explicative intuitive (precum fizica naivă sau biologia naivă) eşuează. În acest caz, diverse evenimente pot fi asociate unei forme de agent supranatural. Astfel de evenimente întăresc apoi credinţa“ (Barrett, „Cognitive Science, Religion and Theology“, p. 86).

9. Jesse M. Bering a încercat să ofere un răspuns de natură cognitivă la problema cunoaşterii intuitive a sufletului, presupunând că această cunoaştere face pare din credinţa înnăscută într-o viaţă după moarte. Bering argumentează că „întrucât este imposibil din punct de vedere epistemologic ca indivizii să ştie cum este să fie morţi, este probabil ca ei să atribuie agenţilor morţi acele tipuri de stări mentale pe care nu şi le pot închipui ca lipsindu-le. Un astfel de model legitimează ideea că este natural să credem într-o viaţă după moarte, iar transmiterea socială slujeşte în primul rând la îmbogăţirea (sau la degradarea) concepţiilor noastre intuitive despre viaţa de apoi“ (Bering, „Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds“, p. 263).

IV. DE LA SULIŢE LA PLUGURI

1. În ceea ce priveşte relaţia dintre religie şi producţia de hrană, Gilbert Murray observă că agricultura a fost cândva „o chestiune ce ţinea integral de religie, în timp ce acum este aproape integral o chestiune ce ţine de ştiinţă. În Antichitate, dacă un câmp era neroditor, proprietarul său presupunea că nerodnicia lui se datora cel mai probabil «păngăririi» sau unui păcat oarecare. Omul trecea în revistă toate posibilele sale păcate sau măcar pe cele ale vecinilor sau strămoşilor săi şi, când, într-un târziu, decidea care era cauza necazului, paşii pe care îi făcea erau cu toţii calculaţi nu ca să modifice compoziţia chimică a solului, ci ca să-şi rezolve propriile sentimente de vinovăţie şi frică sau sentimentele imaginare ale fiinţei imaginare pe care o lezase. Un om modern aflat în aceeaşi situaţie“, continuă Murray, „nu s-ar gândi probabil deloc la religie sau cel puţin nu în primă fază; el ar spune că ar trebui să sape mai adânc sau să fertilizeze solul. Însă, dacă după un dezastru ar urma un alt dezastru şi omul ar începe să se simtă blestemat, atunci până şi omul modern de rând ar începe instinctiv, cred eu, să reflecteze la păcatele sale. Din prima caracteristică decurge o a treia. Suntem înconjuraţi din toate părţile de un spaţiu neexplorat, aparent infinit; prin urmare, dacă privim lucrurile din spaţiul neexplorat ca factori care ne influenţează viaţa de zi cu zi, atunci există nişte factori potenţial infiniţi, care îi anulează şi îi minimalizează pe toţi ceilalţi. Dacă religia interzice ceva, atunci acel lucru nu trebuie făcut niciodată; nici o ispită a acestei lumi nu poate cântări în balanţă. Căci nu există balanţă. Omul cu conştiinţa uşoară este în mod esenţial non-religios; omul religios ştie că nu îi va folosi la nimic dacă va câştiga toată această lume finită, dar va pierde şansa infinitului şi a veşniciei“ (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor Books, New York, 1955, pp. 5–6).

2. Mircea Eliade, *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, vol. 1 of *History of Religious Ideas*, trad. Willard Trask, University of Chicago Press, Chicago,1978, pp. 29–55. [În limba română, lucrarea a apărut cu titlul *Istoria ideilor şi credinţelor religioase*, vol. I., *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, Polirom, Iaşi, 2001 – n. tr.]

3. În prima jumătate a secolului XX, opinia dominantă cu privire la oamenii preistorici şi la atitudinile lor faţă de achiziţia de alimente a fost că agricultura era mai dezirabilă decât culesul şi vânătoarea. În anii 1960 însă această interpretare a început să piardă teren. Aşa cum remarcă Jacob Weisdorf: „Au început să apară dovezi care sugerau că agricultura timpurie genera un efort mai mare din partea fermierilor decât economisea. Studii cu privire la societăţile primitive din zilele noastre au arătat că agricultura este, de fapt, istovitoare, consumatoare de timp şi necesită muncă intensivă – un punct de vedere care a câştigat un sprijin puternic mai apoi. […] S-a format o imagine potrivit căreia comunităţile de vânători-culegători erau capabile să se menţină în echilibru la o capacitate optimă dacă nu erau deranjate, în timp ce noile forme culturale au apărut exclusiv în condiţii de dezechilibru. Ideea că agricultura a apărut până la urmă dintr-o necesitate pare una solidă în lumina faptului că vânătorii-culegători reticenţi faţă de agricultură au adoptat-o totuşi, deşi schimbările climatice nu par să fi condus la crize semnificative.“ În consonanţă cu Weisdorf, Michael Guenevere şi Hillard Kaplan au arătat în mod convingător că speranţa de viaţă a vânătorilor-culegători era mult mai mare decât se presupunea anterior. (Weisdorf, „From Foraging to Farming: Explaining the Neolithic Revolution“, în *Journal of Economic Surveys*, 19/4/2005, pp. 565–566); Michael Guenevere şi Hillard Kaplan, „Longevity Among Hunter-Gatherers: A Cross-Cultural Examination“, în *Population and Development Review*, 33/2/2007, pp. 321–365.

4. Tranziţia de la vânătoare şi cules la agricultură, argumentează Harari, a fost pur şi simplu „un calcul în orb“, întrucât omul neolitic era incapabil să anticipeze toate consecinţele deciziei sale de a ara pământul în loc să vâneze sau să culeagă – „nu au prevăzut că, sporind dependenţa lor de o singură sursă de hrană, se expuneau de fapt şi mai mult la ravagiile secetei. Nu au prevăzut nici că în anii buni grânarele lor pline vor tenta hoţii şi duşmanii, obligându-i să înceapă să construiască ziduri şi să stea de pază.“ (Yuval Noah Harari, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, New York, HarperCollins, 2015, p. 87. [Traducerea românească este preluată din Yuval

Noah Harari, *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii*, Iaşi, Polirom, 2017, p. 113 – n. tr.])

5. Potrivit lui Childe, „Revoluţia neolitică“ a fost rezultatul unor schimbări climatice care au condus la apariţia mai multor oaze geografice în care agricultura şi producţia de hrană se puteau realiza cu uşurinţă. Savanţii care i-au urmat lui Childe, precum Robert Braidwood, nu au găsit nici o dovadă că asemenea crize climatice au existat şi au argumentat că apariţia agriculturii a fost determinată de aspecte sociale şi culturale, precum progresele tehnologice care le-au permis oamenilor să populeze regiuni învecinate Semilunii Fertile pe perioade mai îndelungate de timp. În opoziţie cu aceştia, Lewis Binford a argumentat că, prin dezvoltarea culturii materiale, oamenii s-au adaptat la schimbările de mediu. Pe de altă parte, creşterea nivelului apei mării i-a făcut pe oameni să se deplaseze spre zone limitrofe, în care au dus cereale şi animale din alte regiuni. Printr-o despărţire radicală de predecesorii săi, Jacques Cauvin, a argumentat că începuturile revoluţiei agricole pot fi plasate în Holocen (aprox. acum 9000 de ani) – adică într-o perioadă de abundenţă extremă, ceea ce sugerează că problemele climatice şi de mediu nu au fost motivul tranziţiei de la vânătoare şi cules la activităţi agricole. Mai mult decât atât, Cauvin a presupus că evoluţia activităţii simbolice, precum cea evidenţiată la Göbekli Tepe, a precedat apariţia economiei agricole cu aproape un mileniu, indicând astfel că dezvoltarea cognitivă necesară producţiei simbolice trebuie să se fi produs la *Homo sapiens* cu mult înainte de apariţia modului de viaţă sedentar. Vezi Vere Gordon Childe, *Man Makes Himself: History of the Rise of Civilization*, 3rd ed., Watts and Company, Londra, 1936; Robert J. Braidwood, „The Agricultural Revolution“ în *Scientific American*, 203 (1960), pp. 130–141; Braidwood, *Prehistoric Men*, 6th ed., Chicago Natural History Museum, 1963; Lewis R. Binford, „Post-Pleistocene Adaptations“, în *New Perspectives in Archaeology*, ed. L.R. Binford şi S.R. Binford Aldine, Chicago, 1968, pp. 313–342; şi Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*, Cambridge University Press, 2007.

6. Consensul printre savanţii care studiază apariţia agriculturii şi factorii care au contribuit la dezvoltarea ei este că nu există un consens. „Pare să existe un acord larg că nici unul dintre modelele izolate propuse până acum nu este satisfăcător“, observă Weisdorf, „iar teoreticianul interesat să raţionalizeze tranziţia de la vânătoare şi cules la agricultură se confruntă mereu cu noi dovezi. De exemplu, există dovezi care indică faptul că modul

de viaţă sedentar a apărut mai devreme şi în mod independent de trecerea la agricultură, iar uneltele necesare producţiei agricole erau deja cunoscute vânătorilor-culegători, care au trecut până la urmă la agricultură. Dovezile mai arată şi că agricultura a apărut în societăţi relativ complexe şi prospere, în care exista o varietate largă de surse de hrană, ele învecinându-se cu alte societăţi, în care mediul natural era mai sărac în resurse. De asemenea, se pare că natura egalitară a comunităţilor de vânători-culegători a făcut loc structurii ierarhice a societăţilor de agricultori. Hoardele de vânători şi culegători aveau o structură organizaţională comunitară, în timp ce printre agricultori predomina organizarea la nivel de gospodărie“ (Weisdorf, „From Foraging to Farming“, pp. 581–582).

7. După cum remarca Allan Simmons: „Majoritatea cercetătorilor – dar nu toţi – sunt de acord că domesticirea iniţială a principalelor specii de animale s-a produs mai degrabă în Levantul de nord şi în Turcia de sud-est decât în Levantul de sud.“ În sprijinul acestei observaţii şi a argumentului că „domesticirea animalelor se cuvine a fi înţeleasă ca un rezultat al modului de viaţă sedentar [şi nu ca un catalizator]“, Simmons citează dovezi arheologice de la Göbekli Tepe şi de la alte situri neolitice din sud-estul Turciei. În consonanţă cu Simmons, Joris Peters a argumentat că domesticirea animalelor s-a produs mult după ce oamenii au abandonat viaţa nomadă de vânători-culegători şi au trecut la un mod de viaţă mai aşezat. Potrivit lui Peters: „Dovezi morfometrice, dar şi circumstanţiale arată că domesticirea oilor şi probabil a caprelor s-a produs în perioada timpurie pre-ceramică din Neoliticul B (cca 7600–6000 î.Cr.) în sudul Anatoliei. […] Astfel, încorporarea oilor şi a caprelor în economia acestor situri timpurii este mai puţin «revoluţionară» decât ar putea să sugereze termenul de «revoluţie neolitică». […] Potrivit dovezilor arheozoologice şi paleobotanice, schimbările climatice la scară mare şi/sau deteriorarea mediului înconjurător par improbabile, ceea ce sprijină ideea că responsabili pentru această schimbare în tiparul exploatării animalelor au fost în primul rând factorii socio-culturali“ (Allan Simmons, *The Neolithic Revolution in the Near East: Transforming the Human Landscape*, University of Arizona Press, Tucson, 2007, pp. 141–42); Joris Peters *et al*., „Early Animal Husbandry in the Northern Levant“, în *Paléorient*, 25/2 (1999), pp. 27–48, 27.

8. Cauvin, *Birth of the Gods*. A se vedea şi LeRon Shults, „Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük“, în

Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study, ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010, pp. 73–98 şi Ian Hodder, „Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East“, *Cambridge Archaeological Journal*, 11/1 (2001), p. 108.

Ian Hodder remarcă, pe bună dreptate: „în loc ca religia sau noile forme de agenţi să fie cauzele primare ale domesticirii plantelor şi animalelor, religia şi simbolicul au intrat de fapt în interstiţiile noului mod de viaţă. Religia a jucat un rol primordial în crearea unor noi forme de agent şi în instituirea unei lumi simbolice a violenţei. Aceasta ar fi putut produce relaţii sociale şi economice pe termen lung, însă nu există nici o dovadă solidă că ea a fost o cauză independentă a acestor schimbări“ (Ian Hodder, „The Role of Religion in the Neolithic of the Middle East and Anatolia with Particular Reference to Çatalhöyük“, în *Paléorient*, 37/1/2011, pp. 111–122, 121). Vezi şi Hodder, „Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East“, p. 108.

V. CEI ÎNALŢI

1. Există numeroase variante ale legendei sumeriene a potopului, însă formele ei principale sunt trei: *Epopeea sumeriană a potopului*, scrisă în sumeriană; *Epopeea lui Atrahasis*, scrisă în akkadiană şi datând din anii 1.700 î.Cr.; respectiv tăbliţa a XI-a a *Epopeii lui Ghilgameş*, scrisă de asemenea în akkadiană şi datând aproximativ din secolul al XII-lea î.Cr. La acestea se cuvine adăugată recent descoperita *Tăbliţă a corabiei* (*Ark Table*), al cărei traducător, Irvin Finkel, o datează în jurul anului 1.750 î.Cr. Varianta legendei sumeriene a potopului oferită de mine este o amalgamare a două traduceri, a *Epopeii lui Atrahasis* – prima (şi cea mai bună) semnată de Stephanie Dalley în *Myths from Mesopotamia*; iar cea de a doua semnată de Benjamin Foster, în *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, University of Maryland Press, Bethesda, 2005 – în care am presărat un material din *Tăbliţa corabiei*, tradusă de Irvin Finkel în *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood*, Doubleday, New York, 2014, material pe care l-am confruntat cu versiunea babiloniană relatată în *Epopeea lui Ghilgameş*, tradusă de asemenea de Dalley (cu câteva efecte literare adăugate de mine).

2. Prima încercare de scriere sumeriană a produs o serie de *pictograme*, fiecare reprezentând câte o imagine a unui obiect fizic. De exemplu, imaginea unui ulcior stătea pentru cuvântul „bere“. Aceste imagini au luat apoi valori fonetice, care au creat anumite sunete precum *bar*, *la* sau *am*.

Prin legarea şi întrepătrunderea liniilor oblice, sumerienii au reuşit să creeze un gen de alfabet care conţinea aproximativ şase mii de semne.

Interesant este faptul că cele mai vechi texte scrise nu au fost miturile despre crearea lumii sau marile epopei despre faptele zeilor şi ale eroilor, ci echivalentul antic al documentelor fiscale: liste de venituri şi cheltuieli, numărători de oi, capre şi bovine, registre contabile în care se înregistra cu meticulozitate cine şi cui ce datora. Într-adevăr, scrisul a apărut pentru a facilita contabilitatea. Abia mult mai târziu, textele au început să combine numerele cu substantive pentru a alcătui propoziţii complexe; şi mult mai târziu, aceste propoziţii au fost puse laolaltă pentru a crea miturile întinse şi de neuitat care au caracterizat religiile mesopotamiene vreme de mii de ani.

În această fază timpurie a dezvoltării mesopotamiene, trebuie remarcat că religia nu avea aproape nimic de-a face cu doctrina, ci era legată exclusiv de ideea îngrijirii proprietăţii zeului. Daniel T. Potts, profesor de arheologia Orientului Apropiat la NYU, a întreprins o minunată analiză a aproximativ patru mii de texte aşa-zis arhaice – cele mai vechi exemple de scriere protocuneiformă din Mesopotamia – descoperite în depozitele de gunoi din sanctuarul Eanna, mai precis în complexul de temple dedicat zeiţei Inana care domnea peste oraşul Uruk. Concluzia lui Potts, că aceste texte erau un fel de documente fiscale arhivate, indicând astfel că scrisul a fost inventat pentru a facilita contabilitatea şi ţinerea evidenţei contabile, este greu de combătut. Am avut onoarea să audiez prezentarea rezultatelor sale la Seminarul Engelsberg din Suedia, seminar ale cărui lucrări au fost publicate de Fundaţia Axel şi Margaret Ax:son Johnson. Articolul profesorului Potts este intitulat „Accounting for Religion: Uruk and the Origins of the Sacred Economy“, în *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014*, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, Stockholm, 2014, pp. 17–23.

3. Potrivit lui Michael Wise, „aramaica a devenit limba de bază în Palestina în mare parte datorită realităţilor politice. Încă din vremea Imperiului Neo-Asirian, cu secole înaintea exilului evreilor, aramaica fusese folosită ca limbă a administraţiei politice în Orientul Apropiat, iar neo-babilonienii şi persanii au continuat să o folosească drept *lingua franca*.“ Vezi şi Fitzymer: „Documentele aramaice ale coloniei militare iudaice Elefantine sunt cunoscute încă de la începuturile acestui secol şi ele ne oferă o bună imagine despre aramaica oficială, care era folosită pe atunci în sudul Egiptului, de-a lungul Semilunii Fertile şi în Valea Indului. Ea fost

folosită timp de cinci secole, ca apoi mijloacele de comunicare internaţională să fie înlocuite de greacă, după cucerirea lui Alexandru.“ Aceasta înseamnă că aramaica este posibil să fi înlocuit akkadiana – ca limbă vorbită a elitelor şi a clasei politice – chiar mai de vreme de secolul I î.Cr. *Cf*. Michael Wise, *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kochba Documents*, Yale University Press, New Haven, 2015, pp. 9, 279; vezi şi Joseph Fitzmeyer, „The Aramaic Language and the Study of the New Testament“, în *Journal of Biblical Literature*, 99/1 (1980), pp. 5–21.

4. Totuşi etimologia lui *ilu*, *el* (sau *Elohim*) şi *ila* (de unde avem cuvântul *al-ilah* sau *Allah*) este departe de a fi clară. Cea mai bună lucrare scrisă pe această temă îi aparţine lui Marvin H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Brill, Leiden, 1955.

5. Nimeni nu pare să ştie exact câţi zei au existat în panteonul mesopotamian. Jean Bottéro observă că cea mai completă numărătoare, făcută vreodată de cărturarii babilonieni, a dat aproape 2.000 de nume. Pe de altă parte, Antonius Damiel, în al său *Pantheon Babylonicum*, a numărat 3.300 de nume. Vezi Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, trad. Teresa Lavender Fagen, University of Chicago Press, 2004 şi Antonius Damiel, *Pantheon Babylonicum: Nomina Deorum e Textibus Cuneiformibus Excerpta et Ordine Alphabetico Distributa*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Roma, 1914.

Ironic este că, deşi legendele mesopotamiene despre zei şi zeiţe aduc multă lumină în religiile Mesopotamiei, în sumeriană nu există nici un cuvânt pentru „religie“. Aceasta pentru că religia nu era considerată o categorie distinctă a vieţii în Mesopotamia. Religia *era* viaţă. Existenţa unui zeu nu putea fi separată de funcţia zeului. Cu alte cuvinte, nici An, nici Şamaş nu aveau o existenţă separată, în afara sau dincolo de funcţia naturală a cerului, respectiv a soarelui. Simplu spus, zeii erau ceea ce făceau. Dacă un zeu sau o zeiţa nu îşi îndeplinea funcţia sau dacă scopul care justifica existenţa sa înceta să mai fie relevant pentru comunitate, atunci acel zeu sau zeiţă dispărea.

6. Cercetarea lui Kenyon făcută pe craniile de la Ierihon este cuprinsă în *Digging up Jericho*, Praeger, New York, 1957. Hodder subliniază că separarea capetelor de corpuri în Neolitic, urmată de turnarea şi remodelarea lor în ipsos, în special la Ierihon şi Çatalhöyük, nu reprezintă în mod necesar o activitate religioasă: „Separarea capetelor de corpuri

reiese în mod clar din artă. Mai mult, în ambele cazuri de cranii excavate, există motive pentru a crede că oamenii care fuseseră trataţi astfel erau ieşiţi din comun. Se poate ca ei să fi fost bătrâni importanţi sau lideri religioşi. Descoperirea craniilor sugerează importanţa deosebită acordată strămoşilor, alături de animalele care, fie îi simbolizează pe strămoşi, fie servesc ca mediatori pe lângă aceştia. Nu era nevoie de «zei». Exista în mod evident o preocupare pentru trecut, pentru strămoşi, pentru mituri şi poate pentru bătrâni cu puteri ritualice sau şamani. Însă nimic nu sugerează altceva decât un cult domestic şi o preocupare pentru continuitatea originilor“ (Hodder, „Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 11/1/2001, p. 111). Cu tot respectul, eu nu sunt de acord.

7. Potrivit lui Stephen Bertman, „termenul *ziggurat* derivă din cuvântul akkadian *zigguratu*, care înseamnă «culme» sau «loc înalt»“ (Stephen Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*, Facts on File, New York, 2003, pp. 194, 197).

Nu este însă prea clar dacă ziguratele erau anexate unor temple sau erau ele însele temple. Herodot, care este una dintre cele mai vechi surse despre scopul şi funcţia ziguratelor, descrie un zigurat în felul următor: „În fiecare din cele două părţi ale oraşului se află la mijloc un mănunchi de clădiri întărite: într-o parte, palatele regeşti înconjurate de un zid mare şi puternic; în cealaltă, un sanctuar cu porţi de aramă al lui Zeus Belos, care mai putea fi încă văzut pe vremea mea, alcătuind un pătrat cu latura de două stadii. În mijlocul sanctuarului se ridică un turn trainic, având şi în lungime şi în lăţime câte un stadiu; pe acest turn se înalţă un altul, apoi pe acesta din urmă încă unul, şi tot aşa până la opt turnuri. Urcuşul se face pe dinafară, pe o scară răsucită care înconjoară toate turnurile; cam pe la mijlocul urcuşului se află un popas şi locuri unde se pot aşeza ca să se odihnească cei ce urcă. În ultimul turn se află un mare templu în care se găseşte un pat larg, frumos aşternut, lângă care stă o masă de aur. Înăuntru nu-i aşezată nici o statuie şi nici o făptură omenească nu îşi petrece aici nopţile, afară doar de câte o femeie din împrejurimi, pe care zeul a ales-o dintre toate; aşa cel puţin spun chaldeenii care sunt preoţii acestui zeu. Aceiaşi preoţi chaldeeni spun un lucru pe care mie parcă nu-mi vine să-l cred, şi anume că zeul însuşi vine adesea în templu, unde se întinde pe pat, aşa cum, de altfel, se întâmplă şi la Theba în Egipt, […] căci şi acolo o femeie îşi petrece noaptea în templul lui Zeus thebanul şi se zice că nici una, nici alta, din cele două femei, nu au

nici un fel de legături cu vreun bărbat muritor.“ [Herodot, *Istorii*, vol. I, cartea I, CLXXXI–CLXXXII, trad. de Adelina Piatkowski şi Felicia Vanţ-Ştef, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961 – n. tr.] Din păcate, nu a fost găsită nici o sursă mesopotamiană care să confirme aluzia lui Herodot la un ritual sexual divin.

John H. Walton scrie că „ziguratul nu joacă nici un rol în ritualurile din Mesopotamia care ne sunt cunoscute. Dacă literatura cunoscută ne-ar fi unicul ghid, atunci ar trebui să conchidem că oamenii de rând nu foloseau ziguratul la nimic. Ziguratul era un loc sacru, mai presus de folosinţa profană. Deşi era concepută pentru a-l găzdui pe zeu, structura din vârf nu era un templu la care oamenii să meargă să se închine. Nu se găsea acolo nici o imagine a zeului şi nici o altă reprezentare. Ziguratul se învecina, de obicei, cu un templu aflat la baza lui, care găzduia imaginea zeului şi în care oamenii îl venerau. […] Ziguratul era o structură construită pentru a susţine scara [dintre cer şi pământ]. Această scară era o reprezentare vizuală a ceea ce se credea că este folosit de zei pentru a se deplasa dintr-un tărâm pe celălalt. Ziguratul era destinat exclusiv zeilor şi era întreţinut doar pentru a-i oferi zeităţii confortul de care el/ea avea nevoie pentru a-i înviora pe cale. În vârful ziguratului se afla poarta zeilor, intrarea în sălaşul lor ceresc. La bază era templul, în care oamenii sperau că zeul/zeiţa va coborî pentru a primi darurile şi veneraţia poporului său“ (John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Baker, Grand Rapids, 2006, pp. 120–122).

Este interesant să remarcăm că fiecare cetăţean era, tehnic vorbind, un slujitor al templului, pentru că templul avea în posesie întreg pământul. Fermele, podgoriile, păşunile înverzite pe care păşteau vite, râurile şerpuitoare pline de peşte – toate acestea erau proprietatea personală a zeului. Ţăranul care ara pământul făcea aceasta pentru zeu. El îi dăruia zeului recolta, ca ofrandă; aceasta era atent cântărită şi înregistrată de preoţii templului, ţăranul primind înapoi doar o parte, ca „plată“ pentru truda lui. La fel stăteau lucrurile şi cu pescarii care pescuiau în râurile zeului; cu crescătorii oilor şi ai vitelor care păşteau pe păşunile zeului, cu podgorenii care striveau şi presau strugurii zeului şi aşa mai departe. În această etapă timpurie din istoria Mesopotamiei, religia nu se deosebea prea mult de o muncă organizată în slujba unui zeu anume, sub stricta supraveghere a unei birocraţii formate din preoţi profesionalizaţi. Relaţia

laicilor cu templul era una pur tranzacţională. Vezi Potts, *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014*.

8. Aceşti idoli sunt denumiţi în mod colectiv „figurine Venus“ – un termen metaforic nepotrivit, ales de europenii care au făcut descoperirea (deşi figurinele nu au nici o legătură cu zeiţa romană Venus). Printre figurine se numără: amintita Venus Berekhat Ram care – la vârsta ei de aproximativ 300.000 de ani – nu este doar cea mai veche statuie descoperită vreodată, ci probabil cel mai vechi obiect de cult din istorie şi Venus cea Dublă, descoperită la Grimaldi în Italia, care este, de departe, cea mai uluitoare şi mai neîndoios ritualică statuie dintre toate. Poreclită cu tandreţe „Frumoasa şi Bestia“, Venus cea Dublă este o statuie perfect finisată de culoare verde deschis, formată din două trupuri sculptate spate în spate şi unite la cap, umeri şi coapse. Un trup este al unei femei mlădioase, însărcinate, cu spatele arcuit. Celălalt trup nu este uman. Nimeni nu ştie ce este. Este sinuos şi serpentin, aproape reptilian, cu un chip parcă de fiară mitică cu coarne. Idolul are o gaură în partea de sus, ca să poată fi purtat ca o amuletă.

Funcţia ritualică pe care trebuie să o fi avut aceste statui în viaţa spirituală a strămoşilor noştri este greu de contestat. Venus din Dolní Věstonice, care are aproximativ 29.000 de ani, are nişte scobituri clar definite în vârful capului, în care se puteau pune răşini, ierburi sau flori. Venus din Willendorf, sculptată în granit acum aproximativ 30.000 de ani, are faţa acoperită de ceea ce pare a fi ori un văl împletit, ori păr împletit. Venus din Hohle Fels (datată acum cca 35-45.000 de ani) are un cârlig sau o buclă în loc de cap. A fost descoperit, de fapt, un număr mare de figurine Venus care aveau capul ascuns vederii sau chipurile nesculptate, ca şi cum ele nu ar fi reprezentat o femeie anume, ci feminitatea. Puteţi vedea un catalog complet al figurinelor Venus, în ordine alfabetică, la Don’s Maps, http://donsmaps.com/venus.html; pentru o trecere în revistă a teoriilor despre semnificaţia figurinelor Venus, vezi R. Dale Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art*, University of Chicago Press, 2005.

9. „O statuie de cult nu a fost niciodată doar o imagine religioasă, ci a fost întotdeauna o imagine impregnată de un zeu şi, ca atare, ea a avut atât caracterul realităţii pământene, cât şi pe cel al prezenţei divine“ (Angelika Berlejung, „Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia“, în *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and*

the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East, ed. K. van der Toorn, Peeters, Leuven, 1997, p. 46.

Potrivit lui Jan Assman, „statuile au, cum se spune, două naturi, una divină şi una materială, una mai presus de uman, cealaltă mai prejos. Creând aceste statui, oamenii îşi aduc aminte că ei înşişi au o origine divină şi că, prin închinarea pioasă la zei, divinul poposeşte pe pământ“. Assman continuă: „Statuia nu este doar reprezentarea corpului zeităţii, ci este corpul ei. Statuia nu îi reprezintă forma, ci îi dă formă. Zeitatea ia forma statuii precum ia forma unui animal sau a unui fenomen natural. Statuile nu sunt făcute, ci ele «se nasc». […] Egiptenii nu au anulat niciodată distincţia dintre imagine şi zeitate, dar, în schimb, au dus-o într-o cu totul altă direcţie şi la un cu totul alt nivel decât înţelegem noi.“ (Jan Assman, *The Search for God in Ancient Egypt*, trad. David Lorton, Cornell University Press, Ithaca şi Londra, 2001, pp. 41, 46).

10. Deşi este un subiect aprig dezbătut, mulţi savanţi sunt de părere că apariţia scrierii egiptene hieroglifice a fost influenţată în mod direct de scrierea cuneiformă sumeriană sau cel puţin ideea transpunerii gândurilor în cuvinte a poposit în Egipt din Mesopotamia. Vezi Geoffrey Sampson, *Writing Systems: A Linguistic Introduction*, Stanford University Press, Palo Alto, 1990.

11. Zeii egipteni puteau să ia forme multiple sau puteau să îşi schimbe cu totul forma. Uneori doi zei se uneau pentru a crea un zeu unic compozit, care apoi reflecta în sine ambele puteri divine. Aşa s-a întâmplat cu zeul Amun-Ra (a se vedea capitolul 6).

Despre aspectele duale ale zeilor (cosmice şi active/abstracte), Assman remarcă: „În cadrul cercetării noastre privitoare la dimensiunea cosmică a divinului ca model euristic, esenţa lui Thot – zeul scrisului şi al calculului, al pedanteriei birocratice, al exactităţii, al controlului şi al cunoaşterii – se dezvăluie ca «lunară», ca interpretare religioasă a lunii şi astfel, ca parte a unei şi mai cuprinzătoare interpretări religioase a cosmosului, pe care noi o numim politeism egiptean. […] Ce se reţine din aceste exemple şi poate fi extins la conceptul general al divinului la egipteni este că dimensiunea cosmică a divinului nu se mărginea la materialitatea pură a elementelor cosmice, precum pământul, aerul, apa şi aşa mai departe sau la corpurile celeste ca atare, precum Soarele şi Luna, ci se referea mai degrabă la complexe specifice de acţiuni, trăsături, atitudini şi calităţi, care erau

interpretate ca fenomene cosmice «în acţiune», la care oamenii luau, de asemenea, parte“ (Assman, *Search for God in Ancient Egypt*, p. 81).

12. Pentru dovezi lingvistice ale migraţiilor indo-europene, vezi James Patrick Mallory, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, Thames and Hudson, New York, 1989. Pentru mai multe informaţii despre religiozitatea indo-europeană, vezi Hans F.K. Gunther, *The Religious Attitudes of the Indo-Europeans*, trad. Vivian Bird, Clare Press, Londra, 1967; Gerald James Larson, ed., *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1974; J.P. Mallory şi D.Q. Adams, ed., *The Encyclopedia of Indo-European Culture*, Fitzroy Dearborn Publishers, Londra şi Chicago, 1997.

13. Până şi Soma care, pentru că nu era altceva decât o plantă preţuită de indo-europeni pentru proprietăţile ei halucinogene, nu a fost umanizat în acelaşi fel ca alţi zei, ci a preluat până la urmă corpul lui Chandra – zeul hindus al Lunii – şi a ajuns o zeitate aşezată care ţinea într-una din cele patru mâini ale sale o cupă plină cu băutura ameţitoare.

14. Scrierea micenian ă este cunoscută popular drept Linear B. Aşa cum remarcă Edith Hall, situri miceniene au fost excavate la Teba, Tir, Therapne, Pylos, Creta şi, desigur, Micene. În *Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of the Western Mind*, W.W. Norton, New York, 2015, pp. 29–49, Hall face o muncă splendidă, reuşind să evidenţieze influenţa culturii miceniene asupra grecilor antici.

15. Barbara Graziosi, *The Gods of Olympus: A History*, Picador, New York, 2014, p. 12.

16. Barbara Graziosi observă că, în ciuda ridicării faimoasei statui a Atenei Fecioare, a lui Fidias, în Partenon, atenienii au continuat să venereze pădurea de măslin. Iar în timpul festivităţilor dedicate zeiţei, ofranda ceremonială era adresată, de fapt, unei bucăţi de lemn, şi nu statuii lui Fidias (*Gods of Olympus*, p. 47). Pentru o descriere a Atenei Parthenos a lui Fidias, vezi Pausanias, *Description of Greece*, 5, 1–15, trad. W.H.S. Jones, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1935.

17. Despre Atena ca zeitate solară, vezi Miriam Robbins Dexter, „Proto-Indo-European Sun Maidens and Gods of the Moon“, în *Mankind Quarterly* 55/1984, pp. 137–144. Despre reprezentarea Herei, vezi Walter Burkert, *Greek Religion*, trad. John Raffan, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, p. 31.

18. Aşa cum remarcă James Lesher în extraordinara sa traducere şi comentariu la opera lui Xenofan: „Fragmentul 15 generalizează […] faptul că diferite genuri de animale i-ar înfăţişa pe zeii corespunzători, pe cât

posibil, ca similari cu ele, fiecare animal asociindu-le zeilor trupuri precum cele ale lor. […] Cel puţin la suprafaţă, aceste consideraţii par să se refere la diversitatea credinţei şi la o anumită înclinaţie din partea credincioşilor de a le atribui zeilor calităţile pe care ei înşişi le au. [Xenofan] nu ne spune dacă aceste consideraţii ar trebui să servească la *subminarea* credinţelor respective, prin aceea că sunt dovedite false sau ridicole, însă în mod uzual ele sunt citite astfel“ (James H. Lesher, *Xenophanes of Colophon: Fragments; A Text and Translation with Commentary*, University of Toronto Press, 1992, pp. 89, 91).

Interesant este faptul că Xenofan a trăit în secolele VI–V î.Cr., exact în vremea în care grecii începeau să creeze reprezentări din ce în ce mai veridice ale zeilor, în piatră şi bronz.

19. Xenofan este citat în Catherine Osborne, *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2004. Thales este citat în Cicero, *The Nature of the God*s, Oxford University Press, 2008. Mai multe amănunte despre monoteismul grec se găsesc în Laurel Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, Routledge, Londra, 2007. Martin West se referă la conceptul grec al „zeului unic“, folosind expresia „zeu lipsit de raţiune“, însă este greu de spus în ce măsură gânditori precum Platon ar fi de acord cu această definiţie. Să ne uităm numai la acest rezumat al dialogului *Timaios* al lui Platon din *Oxford Companion to Classical Literature*: „La început a fost Zeul, şi el, fiind bun, a creat universul într-o formă pe cât posibil perfectă, din două substanţe: substanţa imaterială a ideilor şi elementele materiale. Din acestea, amestecându-le în diverse proporţii, Zeul a creat lumea, sufletul lumii, zeii inferiori şi stelele. La rândul lor, zeii inferiori au creat oamenii şi animalele, potrivit unor formule geometrice anume. Au urmat apoi stabilirea originii senzaţiilor şi a bolilor, descrierea celor trei feluri de suflet care sălăşluiesc în om şi schiţa sumară a sorţii oamenilor după moarte“ (Paul Harvey, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1951, p. 431). Martin West este citat în „Towards Monotheism“, în *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassiadi şi Michael Frede, Oxford University Press, 1999, pp. 21–40.

VI. MARELE ZEU

1. Aşa cum remarca Rita Freed: „[Akhenaton era înfăţişat] într-o manieră care nu putea să fi fost decât şocantă pentru privitorul antic obişnuit cu reprezentările tradiţionale ale corpului omenesc.“ Au fost propuse

numeroase boli congenitale pentru a explica reprezentările neobişnuite ale lui Akhenaton în statuile şi gravurile egiptene, între care şi sindromul Marfan, însă dovezile ADN au infirmat, mai mult sau mai puţin, aceste ipoteze. Pornind de la aceste dovezi s-a sugerat că trăsăturile fizice neobişnuite ale lui Akhenaton şi ale familiei sale, inclusiv ale soţiei sale Nefertiti şi ale fiului său Tutankhamon, au fost exagerate în mod deliberat de artiştii din Perioada Amarna. Mulţi egiptologi, observă James Hoffmeier, au prezentat ideea că „stilul unic Amarna se cuvine înţeles cumva într-o manieră simbolică mai degrabă decât ca portret naturalist (sau exagerat) al patologiei regelui. […] Există un curent de gândire care asociază figura masculină a regelui şi caracteristicile sale feminine cu o reflectare a naturii universale a lui Aton, ca unic creator (şi nu consort), ca tată şi ca mamă.“ În acord cu Hoffmeier, Gay Robins a sugerat că „de vreme ce una dintre funcţiile artei egiptene era să exprime idei religioase într-o manieră vizuală, este foarte probabil că modificarea în reprezentarea artistică a corpului regelui a fost legată de noile idei religioase ale lui Amenhotep IV/ Akhenaton.“ Vezi Rita Freed, „Art in the Service of Religion and the State“, în *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun*, Museum of Fine Arts in association with Bulfinch Press/Little, Brown, Boston, 1994, p. 112; James K. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford University Press, 2015), 133; Ahad Eshraghian şi Bart Loeys, „Loeys-Dietz Syndrome: A Possible Solution for Akhenaten’s and His Family’s Mystery Syndrome“, în *South African Medical Journal*, 102/8/2012, pp. 661–664; şi Gay Robins, „The Representation of Sexual Characteristics in Amarna Art“, în *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 23/1993, p. 36.

2. Eneada este formată din: zeul creator Atum, copiii săi – Şu şi Tefnut, copiii acestora – Nut şi Geb, şi copiii acestora din urmă, Isis, Osiris, Set şi Neftis. Vezi Rudolf Anthes, „Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.“, în *Journal of Near Eastern Studies*, 18/3 (1959), pp. 169–212.

Soarele era venerat în numeroase regiuni din Egipt sub diferite nume: Ra, Khepri, Horus sau Atum, însă în secolul al XIV-lea î.Cr., aceste nume au fost încorporate într-un cult naţional al Soarelui, iar fiecare zeu individual a ajuns să reprezinte câte un aspect al Soarelui. Exemple timpurii ale acestei practici se găsesc în *Textele piramidelor* (TP), alcătuite probabil în perioada celei de a V-a şi a VI-a Dinastii (2350–2177 î.Cr.): „Strălucesc spre răsărit asemenea lui Ra, călătoresc către apus asemenea lui Khoperer [Khepri],

trăiesc aşa cum trăieşte Horus, Stăpânul cerului, prin hotărârea lui Horus, Stăpânul cerului.“ (TP 888). Într-un alt fragment din *Textele piramidelor*: „Te vor aduce la viaţă ca Ra, sub numele său Khoperer; te vei apropia de ei ca Ra, sub numele său Ra; îţi vei ascunde faţa de ei ca Ra, sub numele său Atum“ (TP 1693–1695). V. Raymond O. Faulkner, *The Ancient Pyramid Texts*, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 156, 250–251.

3. Cu aproximativ 200 de ani înainte de încoronarea lui Akhenaton, Amosis I (cca 1539–1514 î.Cr.), întemeietorul Dinastiei a XVIII-a, a solidificat asocierea între Amon şi Ra – divinităţile patronale ale capitalei nordului, Teba, respectiv ale capitalei sudului, Heliopolis. Suprapunerea acestor divinităţi este evidenţiată pe o stelă a lui Amosis I, recuperată de la Karnak de Georges Legrain în 1901, pe care stă scris: „Horus: măreţ în apariţia sa, auritul Horus: care uneşte Cele două Tărâmuri, rege al Egiptului de Sus şi al Egiptului de Jos, stăpânul celor două Tărâmuri: Nebpehtire, Fiul lui Ra, adoratul lui: Amosis (trăiască el pentru totdeauna!), fiul lui Amon-Ra, din trupul lui, adoratul lui, urmaşul lui, căruia i-a fost dat tronul lui, un zeu cu adevărat bun, cu braţe puternice, în care nimic nu este fals, un conducător egal lui Ra.“ În această stelă, arată Hoffmeiner, avem dovada concretă că numele Amon şi Ra au fost întrebuinţate de Amosis I „într-un paralelism sinonimic care a suprapus cele două divinităţi“. Contopirea casei dinastice din Teba şi a cultului solar de la Heliopolis a fost o mostră de manevră politică inteligentă din partea lui Amosis I, care urmărea să realizeze unificarea Egiptului de Sus cu Egiptul de Jos sub un sigur conducător, la capătul a secole întregi de diviziune şi conflicte. Aşa cum remarcă Hoffenmier, „ideologia faraonului universal avea nevoie de o divinitate universală, iar Amon-Ra – contopirea dintre Cer şi Soare – era foarte potrivită pentru acest rol“ (Mark-Jan Nederhof, „Karnak Stela of Ahmose“, nepublicat [citat 24 April 2014], mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/urkIV-005.pdf); Georges Legrain, „Second Rapport sur les travaux exécutés à Karnak du 31 octobre 1901 au 15 mai 1902“, în *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte*, 4 (1903), pp. 27–29; James Breasted, *Ancient Records of Egypt*, vol. 2, University of Chicago Press, 1906, pp. 13–14; şi Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, pp. 50, 59.

4. Nu este tocmai clar dacă Akhenaton a vizitat Heliopolisul în timpul anilor săi de formare şi nici cât de multe ştia despre teologia Regatului de Jos. Majoritatea egiptologilor sunt de acord că, cel mai probabil, viitorul

rege Akhenaton a crescut la Memphis, oraşul care fusese eliberat de Amosis I din mâinile hicsoşilor, cu aproape 200 de ani înainte. Însă chiar dacă nu a călcat niciodată în Heliopolis, Akhenaton trebuie să fi intrat în contact cu cultul solar respectiv şi cu învăţăturile lui. Aşa cum a arătat Donald Redford, „Zeul Soare şi teologia lui erau atât de răspândite printre cultele egiptene, încât ar fi fost greu ca tânărul prinţ să fie ţinut departe de influenţa solară, indiferent unde ar fi crescut el“ (Donald Redford, *Akhenaten, the Heretic King*, Princeton University Press, 1984, p. 59).

5. Akhenaton, citat în Maj Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1938, p. 7.

Discul solar al lui Aton era un simbol important în timpul domniei lui Amenhotep III, tatăl lui Akhenaton, ceea ce arată că exista deja o preocupare pentru „religia solară“ la începutul secolului al XIV-lea î.Cr. După moartea lui Amenhotep III, regele a fost divinizat, devenind sinonim cu divinitatea solară. Potrivit lui Raymond Johnson, experienţa pierderii tatălui, combinată cu divinizarea acestuia ca Aton au avut un impact profund asupra sensibilităţilor religioase ale lui Akhenaton. Johnson argumentează că acţiunile lui Akhenaton, după ascensiunea sa la tron, nu au fost nici monoteiste şi nici radicale. Dimpotrivă, Akhenaton s-a adâncit într-o formă elaborată de cult al strămoşilor, în cadrul căruia tatăl divinizat a devenit punctul central al practicilor şi aspiraţiilor religioase ale fiului. Punctul de vedere al lui Johnson nu este acceptat de majoritatea egiptologilor. Vezi Raymond Johnson, „Monuments and Monumental Art Under Amenhotep III: Evolution and Meaning“, în *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, ed. David O’Connor şi Eric H. Cline, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001, pp. 63–94; Donald B. Redford, „The Sun-Disc in Akhenaten’s Program: Its Worship and Antecedents, I“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 13 (1976), pp. 47–61; şi Erin Sobat, „The Pharaoh’s Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten“, în *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, 12 (2013–2014), pp. 70–75.

6. Este neclar când anume a început să-şi predice Zarathustra credinţa. Datele oscilează de la timpuri pur mitice (8.000 î.Cr.) până la începuturile regatului iranian (secolul al VII-lea î.Cr.). După părerea mea, data cea mai logică pentru naşterea zoroastrismului este cca 1100-1000 î.Cr. Explic aceasta în articolul meu, „Thus Sprang Zarathustra: A Brief Historiography

on the Date of the Prophet of Zoroastrianism“, în *Jusur* 14 (1998–1999), pp. 21–34.

7. Zeii Iranului antic aveau fiecare câte o funcţie şi o însărcinare anume, însă influenţa lor era globală, nu locală. De exemplu, Mithra, care era deificarea „legământului“, a ajuns să fie asociat cu Soarele pentru că soarele vedea tot. Şi totuşi, aşa cum observă Boyce, „Mithra era conceput asemenea majorităţii divinităţilor indo-europene într-o formă umană, chiar dacă era mai mare decât orice rege muritor“. Potrivit lui Boyce, zeii în sine erau abstracţi, „dat fiind că nu exista nici un obiect natural pe care cineva să-l poată asimila cu aspectul fizic obişnuit al zeului; şi, deşi asocierea lui Mithra şi a lui Varuna Apam Napat cu focul şi cu apa a existat în mod evident încă din epocile indo-iraniene, aceasta nu era o identificare propriu-zisă sau ceva esenţial pentru fiinţa zeului. Exista un alt grup de zei care reprezentau fenomene naturale şi despre care se putea spune că *erau* ei înşişi acele fenomene“. De pildă, Atar zeul focului, Anahita zeiţa apelor şi Asman zeul cerului. V. Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1: *The Early Traditions*, Brill, Leiden, 1975, pp. 24, 31, 68–69.

8. Zoroastrienii au multe nume. În Iran, sunt numiţi Zartushti, deşi ei înşişi se descriu cel mai adesea ca Beh-Din. În Asia de Sud, sunt cunoscuţi drept Parsi. Grecii îi numeau Magi.

Cu toate că există persoane – între care şi Boyce – care nu cred că Zarathustra l-a considerat pe Ahura Mazda singurul zeu din univers, în imnurile *Gatha* nu apare nici un alt zeu. Scrise în avestana veche şi menite să fie cântate cu voce tare, *Gatha* reprezintă o colecţie de şaptesprezece imnuri despre care se presupune că au fost alcătuite de Zarathustra însuşi. V. Herman Lommell, *Die Religion Zarathustras. Nach dem Awesta dargestellt*, Olms, Hildesheim, 1971.

După toate presupunerile, Ahura Mazda a fost un „proto-Varuna“ şi este posibil ca el să îşi aibă originea într-un zeu al cărui nume s-a pierdut. Aşa se face că astăzi putem cunoaşte această figură divină doar prin cele două epitete principale ale sale: Ahura care înseamnă „Stăpân“ şi Mazda care înseamnă „Înţelept“ sau „Înţelepciune“. Pentru o discuţie despre etimologia numelui Ahura Mazda, vezi F.B.J. Kuiper, „Ahura «Mazda» «Lord Wisdom»?“, în *Indo-Iranian Journal*, 18/1–2 (1976), pp. 25–42.

9. Aceste reflectări le sunt cunoscute zoroastrienilor sub numele Amesa Spanta sau „Nemuritorii binefăcători“, care se manifestă sub forma a şase emanaţii distincte: Vohu Manah („gândirea cea bună“), Asa Vahista

(„adevărul desăvârşit“), Kshatra Vairya („stăpânirea cea dorită“), Spanta Armaiti („devoţiunea benefică“), Hurvatat („plenitudinea“) şi Ameretat („nemurirea“) [Pentru redarea în limba română a grafiei şi a traducerii acestor nume, am folosit Mircea Eliade şi Ioan P. Culianu, *Dicţionar al religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 271 – n. tr.] Aceste reflectări sunt aduse la viaţă prin voinţa divină a lui Ahura Mazda şi sunt menite să personifice atributele majore ale divinităţii. Consideraţi a fi demni de veneraţie de către zoroastrieni, Amesa Spanta sunt veneraţi doar prin actul de comuniune cu Ahura Mazda.

Prima apariţie a acestor Amesa Spanta este în imnurile *Gatha*. Cu toate că termenul Amesa Spanta nu figurează ca atare în imnuri, figurează numele celor şase reflectări (vezi Yasna 47, 1). În scrieri mai târzii din Avesta – colecţia literară din care imnurile *Gatha* reprezintă partea cea mai veche – Amesa Spanta devin ei înşişi zei care-l slujesc pe Ahura Mazda la curtea lui cerească. V. Dinshaw J. Irani, *Understanding the Gathas: The Hymns of Zarathustra*, Ahura Publishers, Wolmsdorf, Pa., 1994.

10. Aşa cum am amintit, nu toţi cercetătorii zoroastrismului sunt de acord că Zarathustra a fost monoteist – de pildă, Mary Boyce în cuprinzătoarea sa *History of Zoroastrianism*, în 3 volume, Brill, Leiden, 1975–1991. Pentru punctul de vedere opus, vezi Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra*, Element, Rockport, Mass., 1991.

11. Un alt lucru care se cuvine remarcat este că „determinativul divin“ – un simbol în hieroglifele egiptene care este corelat cu numele scris al unui zeu şi care arată că numele aparţine unui zeu – nu a fost niciodată folosit alături de numele lui Aton. Pentru Akhenaton nu era nevoie de o identificare expresă a lui Aton ca divin, ca şi cum ar fi fost unul printre mulţi aţii (Erik Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light*, trad. David Lorton, Cornell University Press, Ithaca şi Londra, 1999, pp. 85, 199).

12. Asemenea idei exclusiviste aduc cu ele anumite consecinţe politice şi economice. Negarea tuturor celorlalţi zei conduce în fapt la şomajul rapid al preoţilor şi slujitorilor lor şi la confuzie în rândurile populaţiei generale. Este bine cunoscut faptul că reformele religioase ale lui Akhenaton au redus foarte mult puterea şi privilegiile preoţimii care îl slujea pe Amon-Ra şi care, în timpul celei de a XVIII-a dinastii, acumulase o bogăţie enormă. În mod asemănător, religia lui Zarathustra a ameninţat puterea şi autoritatea magilor, înlocuind toate divinităţile acestora cu un zeu care nu avea nevoie

de mantrele şi ritualurile lor. De aceea nu ar trebui să ne surprindă faptul că, după moartea celor doi, instituţia preoţească a fost cea care a reafirmat cu tărie – iar în cazul Egiptului cu violenţă – tradiţiile religioase anterioare.

13. Henoteismul poate fi înţeles şi drept credinţa într-o singură realitate supremă, care se manifestă sub forma a numeroşi zei şi zeiţe care, în calitatea lor de avataruri ale realităţii supreme, sunt obiecte legitime ale venerării.

14. Termenul „politicomorfism“ a fost propus de Thorkild Jacobsen, care a scris cel mai elocvent despre acest proces ce s-a petrecut în Mesopotamia antică. Vezi *The Treasures of Darkness*: *A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, 1976, p. 73.

Potrivit lui Jacobsen, „sumerienii şi akkadienii îşi înfăţişau zeii în formă umană – dominaţi de emoţii umane şi trăind în acelaşi gen de lume ca oamenii. Lumea zeilor era o proiecţie a condiţiilor pământene în aproape fiecare detaliu. […] Aşa se cuvine să explicăm faptul că zeii erau organizaţi politic după nişte principii democratice, diferite în mod esenţial de principiile statelor pământene autocratice, pe care le găsim în perioada istorică în Mesopotamia. În domeniul zeilor avem reflectări ale unor forme mai vechi ale statelor mesopotamiene pământene, din perioada preistorică“.

Jacobsen din nou: „Materialul nostru pare să păstreze indicii că Mesopotamia preistorică era organizată politic pe principii democratice, nu pe principii autocratice, precum Mesopotamia istorică. Indiciile pe care le avem ne sugerează o formă de guvernământ în care conducerea de zi cu zi a treburilor publice revenea unui sfat al bătrânilor, în timp suveranitatea ultimă revenea unei adunări generale care cuprindea toţi membrii – sau poate mai bine spus, toţi bărbaţii liberi adulţi – ai comunităţii“ (Thorkild Jacobsen, „Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia“, în *Journal of Near Eastern Studies* 2/3/1943, pp. 167, 172).

15. Traducerea mea din *Enuma Eliş* are la bază antologia lui Wilfred G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 2013. Pentru mai multe detalii despre transformarea lui Marduk şi despre metafora zeului rege, vezi Jacobsen, *The Treasures of Darkness*.

16. Zeul asirian Assur era singurul dintre zeii Mesopotamiei care nu avea o funcţie, o putere sau un atribut specific şi nici o personalitate anume. Însă aceasta se datora faptului că Assur nu era doar zeul protector al oraşului capitală al Imperiului Asirian – care îi purta numele – ci era *oraşul însuşi*. Era oraşul deificat. El împrumuta caracteristicile locuitorilor săi. Zeul Assur

a fost transformat dintr-o divinitate impersonală şi lipsită de farmec în zeul războiului şi stăpânul cerurilor în secolul al XIII-lea î.Cr., când oraşul Assur a devenit, dintr-un mic oraş păstoresc, reşedinţa unui Imperiu Asirian aflat în plină expansiune. Aşa cum afirmă Wilfred Lambert: „Par să nu existe cazuri de oraşe din sudul Mesopotamiei care să poarte numele zeului local. Singura posibilă excepţie este Muru. Acesta este atestat sub un nume al lui Adad şi se pare că a existat un oraş cu acest nume. Însă sursele antice nu îl fac pe Adad zeul protector al oraşului respectiv, deci identitatea de nume trebuie să fie o coincidenţă“ (Wilfred G. Lambert, „The God Aššur“, în *Iraq*, 45/1/1983, pp. 82–86, 84).

17. Savanţii sunt în general de acord că Śiva era cunoscut iniţial sub numele Rudra sau „Urlătorul“, cuvântul *śiva* („bun“, „prielnic“) fiind folosit, în perioada vedică, ca un adjectiv alături de Rudra. Termenii au devenit interşanjabili la sfârşitul perioadei vedice, când Rudra a ajuns sinonim cu Śiva. Ca să turnăm şi mai mult gaz pe foc, Śiva avea numeroase alte nume indicând prin aceasta o asociere şi mai importantă cu alte divinităţi (*Devendra*, „conducătorul zeilor“; *Trilokinatha*, „Stăpânitorul celor trei Tărâmuri“; *Ghrneşwar*, „Stăpânul Milostivirii“; *Mahadeva*, „Marele Zeu“; *Maheśvara*, „Marele Stăpân“; şi *Parameşvara*, „Stăpânul Suprem“). Aşa cum susţine Mark Muesse, „Rudra nu avea prieteni în rândul celorlalţi zei şi prefera să stea în sălbăticie şi alte locuri înfricoşătoare. […] Arienii lăsau de obicei ofrandele pentru Rudra departe de satelor lor şi îl implorau să nu se apropie de ele. Însă, în mod paradoxal, Rudra era şi vindecător. […] De fapt, sunt numeroşi savanţi care cred că vedicul *deva* Rudra ar fi fost un prototip pentru zeul cunoscut ulterior drept Śiva“.

În mod similar, Doris Srinivasan observă „o intensificare a apariţiilor lui Rudra şi o amplificare a sferei sale de influenţă în special în Samhitele de după Rig Veda. În textele respective, Rudra este pe cale să devină, în mod clar, marele zeu proclamat de Śvet*asvatara-Upanişad [i.e*. Rudra-Śiva]. În acest proces, trăsăturile şi afinităţile sale nu mai sunt văzute ca imagini mitice sau literale. Suma trăsăturilor lui este menită să transmită un mesaj teologic despre caracterul absolut al Fiinţei Supreme, percepută ca Dumnezeu. Un asemenea zeu cuprinde totul, creează totul şi este Stăpânul totului. […] Intensificarea radicală a apariţiei lui Rudra şi a acţiunilor sale poate fi văzută, în tradiţia vedică, drept o încercare speculativă de a defini natura Zeului Suprem atotcuprinzător“ (Mark Muesse, *The Hindu Traditions: A Concise Introduction*, Fortress Press, Minneapolis, 2011, pp.

47–48; şi Doris Srinivasan, „Vedic Rudra-Śiva“, în *Journal of the American Oriental Society*, 103/3/1983, pp. 544–545).

VII. DUMNEZEU ESTE UNUL

1. În momentul invaziei babiloniene, Regatul lui Israel era deja fracturat în două – Regatul de nord fiind deja căzut în mâinile forţelor armate asiriene ale lui Sargon II în 722/721 î.Cr. În urma crizei asiriene, este posibil ca învăţaţii din nord să fi călătorit către sud, ducând cu ei scrierile şi naraţiunile lor (mai probabilă este forma orală decât cea scrisă). Dacă acest lucru este adevărat, atunci influenţa sursei elohiste ar fi putut începe încă din secolul al VIII-lea î.Cr., într-o perioadă de criză profundă atât pentru Regatul de nord, cât şi pentru cel de sud.

Două campanii militare majore împotriva celor două regate, ambele ale asirienilor (722/21, Sargon II şi 701 î.Cr., Sanherib), dar şi tensiunile regionale cu grupurile învecinate (Siria, Moab şi altele) au condus la apariţia atât în această perioadă, cât şi în secolul următor a unui număr semnificativ de oracole profetice şi de cărţi, într-o încercare de a reconcilia situaţia reală cu înţelegerea pe care o aveau israeliţii despre zeu: Primul Isaia (în sud), Amos (în nord), Osea (în nord), Miheia (în sud), Naum (în nord), Sofonie (în sud), Avacum (în sud); Iosua, Judecători, Regi, părţi din Psalmi şi părţi din Deuteronom.

Din punct de vedere teoretic, s-ar putea argumenta că accentul pus pe venerarea lui *Elohim* ca zeu de-sine-stătător (adică perspectiva nordică) se încheie după 722/21 î.Cr., după căderea Regatului nordic. Venerarea lui *Iahve* a continuat în sud până în 586 î.Cr., însă este posibil ca ea să fi fost modificată/afectată/înlocuită de miturile nordice a căror figură centrală era *Elohim* (şi de aici apariţia lui J/E). Cu alte cuvinte, este posibil să fi existat o contopire între J şi E în cei 135 de ani dintre căderea nordului şi cea a sudului. Însă, chiar dacă o astfel de contopire nu a existat în perioada amintită, J şi E sunt în mod clar alăturate – cel puţin în nume – de autorii sursei sacerdotale din secolele al VI-lea şi al V-lea î.Cr. Preeminenţa materialului iahvist, asocierile lui cu Moise şi impresia că el este mai vechi decât elohistul s-ar putea explica prin faptul că Regatul sudic a supravieţuit mai mult decât Regatul nordic, zeul nordului (*Elohim*) fiind înfrânt de zeul asirienilor (Assur) în 722. Dacă în locul nordului ar fi căzut sudul, ar fi fost posibil ca materialul elohist să pară mai vechi decât cel iahvist. Aşa cum stau lucrurile, materialul elohist pare de o dată mai recentă şi mai puţin personal decât iahvistul. Ulterior după exilul babilonian, prejudecăţile faţă

de nord au început să se stingă şi se vede un efort din partea autorilor şi redactorilor sursei sacerdotale să păstreze cât mai multe din tradiţiile şi miturile nordului, care, din perspectiva celui de-al Doilea Isaia, necesitau contopirea lui J şi E într-un singur zeu.

2. Aşa cum susţine L. Köhler, „Dumnezeu este Domnul stăpânitor: aceasta este afirmaţia fundamentală din teologia Vechiului Testament. […] Din ea derivă celelalte lucruri. Totul se bazează pe ea şi nimic nu poate fi înţeles decât prin trimitere la ea“ (Ludwig Köhler, *Old Testament Theology*, trad. A.S. Todd, Westminster Press, Philadelphia, 1957, p. 30).

3. Tehnic vorbind, *Iahve* nu înseamnă „Eu sunt“. Deşi în Ieşirea 3:14 Dumnezeu răspunde cererii lui Moise de a-şi declina identitatea spunând *ehyeh asher ehyeh* sau „Eu sunt cel ce sunt“, divinitatea îl instruieşte apoi pe Moise să le spună israeliţilor că: „Domnul Dumnezeul [*Iahve*] părinţilor voştri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac si Dumnezeul lui Iacov m-a trimis la voi“. (Ieşirea 3:15). Spre deosebire de cuvântul *ehyeh*, care este forma de persoana I singular a verbului ebraic „a fi“ *hyh* („Eu sunt/voi fi“), *Iahve*, care este numele propriu al lui Dumnezeu în Biblia ebraică, este o variaţiune a formei de persoana a III-a singular a aceluiaşi verb („El este/va fi“). Vezi Francis Brown, S.R. Driver şi Charles Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, 1951, pp. 217–218 şi Sigmund Mowinckel, „The Name of the God of Moses“, în *Hebrew Union College Annual*, 32/1961, pp. 121–133.

4. Moise este un nume egiptean şi are aceeaşi rădăcină ca numele teoforice Tuthmosis („născut din Thot“; „tras afară de Thot“) şi Ramses („născut din Ra“; „tras afară de Ra“). Aşa cum ne relatează Biblia ebraică, Moise s-a născut din părinţi evrei, cu toate că numele lor nu sunt pomenite în mitul original al naşterii sale. Ei primesc nume abia mult mai târziu pentru a-i clădi lui Moise genealogia şi pentru a întări legătura cu strămoşii israeliţi: „Amram însă a luat de femeie pe Iochebed, fata unchiului său, şi aceasta i-a născut pe Aaron şi pe Moise, precum şi pe Mariam, sora lor. Iar anii vieţii lui Amram au fost o sută treizeci şi şapte de ani“ (Ieşirea 6:20).

Deşi nu există dovezi arheologice ale existenţei lui Moise, este posibil ca el să se fi născut în Noul Regat, poate la una sau două generaţii după zguduitoarea revoluţie monoteistă eşuată a faraonului eretic Akhenaton. Aceasta i-a determinat pe unii savanţi să sugereze că religia israelită a fost, de fapt, o formă de atonism care a supravieţuit epurării post-Akhenaton. Vezi Donald B. Redford, *Akhenaten: The Heretic King*, Princeton

University Press, 1984; Jan Assman, *Of Gods and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison, 2008; şi *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, American University in Cairo, Cairo, 2014.

5. *Facerea* indică faptul că madianiţii erau descendenţi ai lui Madian, care era unul dintre fiii lui Avraam şi ai soţiei sale, Chetura (Facerea 25:1–2). Aceasta pare însă o încercare editorială de a-l lega pe Moise de Avraam şi nu ar trebui luată în serios. Poate că mai potrivit ar fi să ne gândim la madianiţi nu în termenii unei localizări fixe, ci în termenii unei confederaţii de triburi ale unor popoare nesemitice, care trăiau în deşert şi care erau răspândite de la Sinai până în Arabia. Vezi William J. Dumbrell, „Midian: A Land or a League?“, în *Vetus Testamentum*, 25/2 (1975), pp. 323–337.

6. Pentru localizarea „muntelui zeului“ lângă Seir, vezi Deuteronomul 33:2 şi Judecători 5:4. Confuzia şi inconsecvenţa din tradiţiile mozaice este mult mai adâncă decât problema localizării. De exemplu, socrul lui Moise are trei nume diferite în Biblie: Raguel (Ieşirea 2; Numerii 10), Ietro (Ieşirea 3:4,18) şi Hobab (Numerii 10, Judecători 4). În unele locuri, socrul lui Moise este descris drept madianit (Ieşirea 2:18, Numerii 10), iar în altele drept chenit (Judecători 4). O parte din confuzie pare să provină din Judecători 4:11, unde Hobab este identificat drept socrul lui Moise, deşi acest lucru este contrazis de Numerii 10:29, unde Hobab este descris ca fiul lui Raguel (aşadar, cumnatul lui Moise sau un membru al tribului lui Raguel). Indiferent care ar fi explicaţia confuziilor, este clar că diferite surse – din diferite perioade şi cu autori diferiţi – au fost puse laolaltă pentru a crea o naraţiune unică despre Moise. Vezi William Foxwell Albright, „Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition“, în *Catholic Biblical Quarterly*, 25/1 (1963), pp. 1–11.

7. Tehnic vorbind, oricine muncea în construcţii şi se afla sub autoritatea statului era un sclav al faraonului; chiar şi preoţii erau consideraţi sclavi ai templelor pe care le slujeau. Vezi Schafik Allam, „Slaves“, în *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. Redford, Oxford University Press, 2001, pp. 293–296.

Ieşirea 12:37 relatează că israeliţii erau „şase sute de mii de pedeştri, pe lângă femei şi copii“ (*cf*. Ieşirea 38; Numerii 2). Dacă cifra este corectă, atunci israeliţii trebuie să fi fost bine peste un milion, ceea ce ar fi rivalizat cu întreaga populaţie a Egiptului. Acest lucru este, desigur, absurd şi nu ar trebui luat în serios.

Există o listă lungă de datări ale mitului Ieşirii din Egipt, unele dintre ele propunând o dată timpurie, cca 1447 î.Cr., altele sugerând o dată mult mai târzie, precum 1270 î.Cr. Cea mai veche referinţă pe care o avem la „Israel“, ca grup distinct sau ca popor, apare în aşa-numita Stelă Israel (cca 1208 î.Cr.) care enumeră cuceririle militare ale faraonului Merneptah (al treilea fiu al faraonului Ramses II, care a domnit între 1213 şi 1203 î.Cr. Pe al douăzeci şi şaptelea rând al Stelei stă scris: „Israel este pustiit; seminţia lui nu mai este“, ceea ce pare să arate că la sfârşitul secolului al XIII-lea î.Cr. exista deja un popor numit „Israel“. Aceasta vine în contradicţie cu cronologia biblică a Ieşirii din Egipt, despre care se poate argumenta că s-a petrecut în jurul anului 1280 î.Cr. (dacă adăugăm 40 de ani în pustiu obţinem 1240 î.Cr. pentru cucerirea Canaanului de către Iosua). Problema este că mărturia biblică sugerează că au mai trecut două secole de atunci până când israeliţii au devenit o naţiune de triburi unite (adică „Israel“) sub domniile lui Saul şi David, în secolul al XI-lea î.Cr. (indicii în acest sens sunt cărţile lui Iosua şi Judecători – ultima acoperind, numai ea, o perioadă de două secole – şi primele capitole Cartea I a Regilor).

Ramses II, faraonul identificat în mod curent drept regele din timpul evenimentelor Ieşirii (Ieşirea 1:8–11), a domnit între 1279 şi 1213 î.Cr., ceea ce pare să nu se potrivească cu mărturia de pe Stela Israel. Să nu uităm, desigur, că Biblia nu oferă vreo datare pentru Iosua, iar cercetătorii biblici au folosit registrele egiptene pentru a data evenimentul Ieşirii. Vezi Michael G. Hasel, „Israel in the Merneptah Stela“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296 (1994), pp. 45–61; Anson F. Rainey, „Israel in Merneptah's Inscription and Reliefs“, în *Israel Exploration Journal*, 51/1 (2001), pp. 57–75; Hans Goedicke, „Remarks on the «Israel-Stela»“, în *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 94 (2004), pp. 53–72; şi Bryant Wood, „The Rise and Fall of the 13th-Century Exodus-Conquest Theory“, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 48/3 (2005), pp. 475–489.

8. Un posibil indiciu privitor la originile lui *Iahve* se află în modul enigmatic în care i se prezintă pentru prima dată lui Moise: „Eu sunt cel ce sunt“, spune *Iahve* (Ieşirea 3:14), care – arată DeMoor – era aceeaşi expresie pe care o folosea zeul egiptean al soarelui, Ra, pentru a se descrie pe sine (Johannes C. De Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, 2nd ed., Peeters, Leuven, 1997). Vezi şi Walter Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, T&T Clark, Edinburgh, 1978, p. 152;

Michael C. Astour, „*Yahweh* in Egyptian Topographic Lists“, în *Festschrift Elmar Edel*, din *Agypten und Altes Testament*, ed. Manfred Görg, Görg, Bamberg, Germany, 1979, pp. 17–19; Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995, p. 69.

Episodul madianit pare plauzibil, el reprezentând un stigmat în viaţa lui Moise şi o problemă pe care o ridică fratele său Aaron şi sora sa Mariam: „Mariam si Aaron vorbeau însă împotriva lui Moise pentru femeia etiopiancă, pe care o luase Moise, căci Moise era căsătorit cu o etiopiancă“ (Numerii 12:1). Ca în cazul confuziei legate de numele socrului lui Moise (vezi nota precedentă), Biblia ebraică o descrie aici pe soţia lui Moise drept etiopiană, deşi despre Moise nu se afirmă nicăieri că ar fi avut o a doua soţie. În ciuda acestei confuzii, episodul madianit este confirmat şi de istorisirea lui Valaam, care era probabil madianit şi, mai mult, un profet al lui *Iahve* (Numerii 22–24; Numerii 31:8). Vezi L. Elliott Binns, „Midianite Elements in Hebrew Religion“, în *Journal of Theological Studies*, 31/124 (1930), pp. 337–354; George W. Coats, „Moses in Midian“, în *Journal of Biblical Literature* 92/1 (1973), pp. 3–10; Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Ugarit, and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Brill, Leiden, 1996, p. 283.

9. Cea mai uzuală folosire a numelui *El* în Biblie este în forma de plural – *Elohim* – care înseamnă literal „zei“. Când Biblia recurge la numele *Elohim*, ea asociază de obicei verbe la persoana a III-a masculin singular (precum „el a spus“ sau „el a creat“). Într-un număr mic de cazuri, Biblia îl prezintă pe *Elohim* vorbind la persoana I plural – „Să facem om după chipul şi după asemănarea *noastră*“ (Facerea 1:26). De la traducerea *King James* a Bibliei, realizată la începutul secolului al XVII-lea, vorbitorii de limbă engleză au tratat această formulare ca un exemplu de *plural al majestăţii*, ignorând faptul că în limba ebraică nu există această formă de plural. Explicaţia reală pentru care *El* foloseşte pluralul în aceste pasaje biblice este că *El* vorbeşte cu celelalte fiinţe divine de la curtea sa (de exemplu, Facerea 35:7; 2 Regi 7:23 şi Psalmul 82:1; vezi şi Facerea 11:7 şi Isaia 6:7). Cu alte cuvinte, în primul capitol al Facerii, *El* nu este singurul zeu din univers; *El* este doar cel mai mare zeu dintr-un panteon henoteist. Vezi Frank Moore Cross, „*Yahweh* and the God of the Patriarchs“, în *Harvard Theological Review*, 55/4 (1962), pp. 225–259 şi *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997; Mark S. Smith, *The Early History of God:*

Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Eerdmans, Grand Rapids, 2002, pp. 32–43; W.R. Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, Brill, Leiden, 2003; şi Samuel Sahviv, „The Polytheistic Origins of the Biblical Flood Narrative“, în *Vetus Testamentum*, 54/4 (2004), pp. 527–548.

Zeiţa Aşera era foarte onorată în tradiţia religioasă canaanită, ea fiind consoarta lui *El* şi regina mamă a întregii familii divine. După contopirea într-o singură divinitate a lui *El* şi *Iahve*, realizată de autorii sursei sacerdotale, venerarea lui Aşera ca soţie a lui *Iahve* pare să fi continuat o vreme. Aşa cum a arătat William Dever: „«Tăcerea» [Bibliei ebraice] cu privire la Aşera, consoarta lui *Iahve*, care era succesorul canaanitului *El*, poate fi înţeleasă ca rezultat al suprimării aproape totale a acestui cult, întreprinsă de reformatorii din secolele VIII–VI î.Cr. Din acest motiv, referinţele la Aşera – chiar dacă nu au fost şterse cu totul din [Biblia ebraică] au fost greşit înţelese de editorii mai târzii şi au fost reinterpretate pentru a sugera o imagine pur fantomatică a zeiţei. […] Cu toate acestea, chiar faptul că vechiul Israel avea nevoie de reformă ne arată că venerarea lui Aşera, «Zeiţa Mamă», personificată uneori în calitate de consoartă a lui *Iahve* – era larg răspândită înainte de prăbuşirea monarhiei“ (William G. Dever, „Asherah, Consort of *Yahweh*? New Evidence from Kuntillet «Ajrûd»“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 255/1984, p. 31). A se vedea şi William G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008. Pentru informaţii despre Aşera şi alte divinităţi canaanite, vezi Smith, *The Early History of God*; Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002 şi John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, 3rd ed., Baker Academic, Grand Rapids, 2009. Activităţile editoriale ale autorilor sursei sacerdotale sunt vizibile în numeroase locuri din Biblie, ca atunci când *Iahve* se identifică în mod explicit cu *El*: „Iar când era Avraam de nouăzeci şi nouă de ani, i s-a arătat Domnul [*Iahve* – n. tr.] şi i-a zis: «Eu sunt Dumnezeul cel Atotputernic [*El Şaddai* – n. tr.]; fă ce-i plăcut înaintea mea şi fii fără prihană»“ (Facerea 17:1). Aşa cum remarcă Bandstra: „Dumnezeul lui Avraam este desemnat în trei feluri diferite [în Biblie]: YHWH, *El Şaddai* şi *Elohim*. De la Facere până la Avraam, divinitatea este *Elohim*. Apoi ea se revelează lui Avraam şi celorlalţi strămoşi ca *El Şaddai*. Cei din vechime nu au cunoscut niciodată

numele YHWH. Dar aici, într-o folosire rară a numelui YHWH, tradiţia sacerdotală îl identifică explicit pe YHWH cu *El Şaddai*, în ideea ca cititorii să nu rămână confuzi. Însă în izvoarele istorice ale sursei sacerdotale, Dumnezeu nu clarifică faptul că este atât YHWH, cât şi *El Şaddai* decât abia când îi vorbeşte lui Moise. În [Facerea] 17:3 autorul sursei sacerdotale revine la numele *Elohim*, care era denumirea curentă a lui Dumnezeu în epoca de dinainte de exod“ (Barry Bandstra, *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible*, 4th ed., Wadsworth, Belmont, Calif., 2009, p. 86.

10. Multă vreme după ce îşi pierd conotaţiile divine, numele zeilor şi zeiţelor canaaniţi continuă să apară în calitate de concepte non-divine în Biblia ebraică. De exemplu, zeul canaanit al mării, *Yam*, devine, în cele din urmă, în Biblia ebraică, substantivul comun care înseamnă „mare“. În mod similar, numele altor zei canaaniţi, precum *Mot*, zeul morţii, *Baal*, stăpânul furtunilor, şi Şemeş, zeul soare, devin cuvintele ebraice care înseamnă „moarte“, respectiv „stăpân“ şi „soare“. Mai mult, descoperirea unor artefacte arheologice şi a unor texte precum arhiva Ugarit şi scrisorile de la Mari, dar şi inscripţiile de la Deir ‘Alla, Kuntillet ‘Ajrûd, şi Khirbet el-Qôm au pus într-o nouă lumină religia canaanită şi relaţia ei cu tradiţia israelită. Aşa cum remarca Mark Smith: „Deşi există un model dominant potrivit căruia israeliţii şi «canaaniţii» sunt două popoare cu culturi fundamental diferite, dovezile arheologice îl pun acum la îndoială. Cultura materială din regiune indică numeroase puncte de întâlnire între israeliţi şi «canaaniţi» încă din Epoca de Fier I (cca 1200-1000 î.Cr.). Aşa cum o sugerează izvoarele, cultura israelită s-a suprapus în mare parte peste cultura «canaanită» şi a derivat din ea“ (Smith, *Early History of God*, p. 6).

11. Mai mulţi cercetători biblici au ajuns să îmbrăţişeze ideea că israeliţii au fost canaaniţi, la un moment dat, în istoria lor. Potrivit acestei teorii, avansată iniţiat de George Mendenhall şi rafinată apoi de Norman Gottwald, nu a existat o cucerire a Canaanului de către o forţă externă – aşa cum stă scris în cartea lui Iosua. Dimpotrivă, triburile care au ajuns să fie cunoscute drept israelite erau, de fapt, păstori canaaniţi din zonele de deal, nemulţumiţi şi asupriţi de conducerea opresivă a confraţilor din oraşele de vale. Printr-o serie de revolte violente împotriva conducătorilor oraşelor-stat, canaaniţii din zona rurală au reuşit să îşi formeze o identitate distinctă ca israeliţi – o identitate care a rămas înrădăcinată adânc în cultura, limba şi religia din care ei au izvorât.“ Vezi George E. Mendenhall, „The Hebrew

Conquest of Palestine“, în *Biblical Archaeologist*, 25/3 (1962), pp. 65–87; Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050* B.C.E., Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1979. V. de asemenea George E. Mendenhall şi G.A. Herion, *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001. Pentru mai multe asemănări între cultura israelită şi cea canaanită, vezi Michael David Coogan, „Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel“, în *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick D. Miller *et al*., Fortress Press, Philadelphia, 1987, pp. 115–184.

12. Biblia înregistrează numeroase momente în care Baal şi Aşera sunt plasaţi în Templul din Ierusalim sau le sunt construite altare în „locuri înalte“, unde israeliţii le închină rugăciuni şi ofrande (de exemplu, în 4 Regi 21:1–7). Pentru dovezi ale monolatriei în Biblie, vezi Ieşirea 20:3 şi Deuteronomul 5:7. Pentru dovezi că Israelul venera zei ai vecinilor săi, vezi Judecători 10:6.

13. Deşi Facerea 17 se deschide cu Avraam primind o viziune de la *Iahve*, divinitatea în cauză se referă la sine cu alt nume: „Iar când era Avram de nouăzeci şi nouă de ani, i s-a arătat Domnul [*Iahve*] şi i-a zis: «Eu sunt Dumnezeul cel Atotputernic [*El Şaddai*]; fă ce-i plăcut înaintea mea şi fii fără prihană»“ (Facerea 17:1–2). *El* şi nu *Iahve* este deci cel cu care face Avraam legământul de exclusivitate: „Atunci a căzut Avram cu faţa la pământ, iar Dumnezeu [*Elohim*] a mai grăit şi a zis: «Eu sunt şi iată care-i legământul meu cu tine: vei fi tată a mulţime de popoare. Şi nu te vei mai numi Avram, ci Avraam va fi numele tău»“ (Facerea 17:3–5). Ca în exemplul din Ieşirea 6, vedem şi aici cum autorii sursei sacerdotale se străduiesc să unească sursa iahvistă şi sursa elohistă despre Avram/Avraam, pentru a crea o naraţiune coerentă privitoare la o singură divinitate. În realitate, legenda lui Avram/Avraam din Facerea – la fel ca legenda lui Moise din Ieşirea – este ambiguă de încercarea explicită a autorului sursei sacerdotale, mai târzii, de a lipi laolaltă, într-o naraţiune unică, nu prea coerentă, firele narative – mai vechi şi contradictorii – ale surselor iahvistă şi elohistă. Totuşi, la o privire mai atentă, putem vedea cum materialul original din sursa elohistă iese la iveală în rescrierea sacerdotală a legendei lui Avram/Avraam – de pildă atunci când Avram se mută de la Ur la Haran, împreună cu soţia sa infertilă, Sarai, şi cu nepotul lui, Lot (Facerea 11:31; 12:4–5). Ajuns la Haran, Abram este vizitat de o divinitate pe care autorul

sursei sacerdotale – care a alcătuit această secţiune a legendei în acest scop – o numeşte *Iahve* (Facerea 12:1, 4), în ciuda faptului că, în Ieşirea, *Iahve* îi spune lui Moise că Avraam nu l-a cunoscut niciodată sub acest nume: „Eu sunt Domnul [*Iahve* – n. tr.]. M-am arătat lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacob ca Dumnezeu Atotputernic [*El Şaddai* – n. tr.], iar cu numele meu de Domnul [*Iahve* – n. tr.] nu m-am făcut cunoscut lor“ (Ieşirea 6:2–3). În ciuda acestui fapt, divinitatea îi porunceşte lui Avram să plece de la Haran şi să meargă în „ţara Canaanului“ (Facerea 11:31; 12:5–6). Avram ascultă şi, făcând acest lucru, ajunge să fie prima persoană numită vreodată *Evreu*, adică „unul care trece peste“ (Facerea 14:13). El călătoreşte împreună cu familia sa până în oraşul Sichem, care era centrul de cult al lui El, din nordul Canaanului.

La Sichem, Avram se opreşte lângă un copac sacru, numit Stejarul lui Moreh, recunoscut pentru capacităţile lui oraculare (un copac vorbitor!) şi îi construieşte zeului care îl chemase pe acest pământ un altar. De la Sichem, Avram călătoreşte mai departe, către ţinutul deluros de la est de Betel, care nu era un oraş, ci mai degrabă un templu închinat zeului *El* („Eu sunt Dumnezeul [El – n. tr.] cel ce ţi s-a arătat in Betel“, declară *El* în Facerea 31:13), iar de acolo, mai departe, către Negev, unde pare să se aşeze pentru o perioadă mai lungă de timp, înainte de scurta şi foarte improbabila sa şedere în Egipt, al cărei singur scop a fost acela de a lega legenda lui Moise cu cea a lui Avram/Avraam şi a zeului său! (Facerea 12:10–13:1). Într-un final, Avram şi familia sa se stabilesc permanent în oraşul Hebron în apropierea altui copac sacru oracular, Stejarul lui Mamvri (Facerea 13:18). La Hebron, Avram duce o viaţă îmbelşugată şi avută, reuşind cumva să acumuleze un număr uriaş de animale, o cantitate mare de aur şi argint, dar şi un număr incalculabil de mare de sclavi, servitori şi mercenari– toate acestea simbolizând binecuvântarea zeului său. Luptătorii se vor dovedi de folos. Când invadatorii mesopotamieni vor porni un atac-surpriză asupra oraşului canaanit Salem (Ierusalim), Avram îi va trimite pe aceşti luptători să apere oraşul, iar în schimb, preotul/regele recunoscător al Salemului, Melchisedec, îi va da lui Avram o binecuvântare în numele Dumnezeului Celui Mai Înalt: *El Elion* (Facerea 14:18–20).

14. Această teză este sprijinită şi de incidentul cu Ieroboam, care este posibil să fi acţionat pentru a restabili cultul lui *Iahve-El* la Dan şi la Betel, folosindu-se de „taurii lui de aur“. Pe de altă parte, Viţelul de Aur poate fi văzut şi ca o încercare din partea israeliţilor de a îmbrăţişa din nou vechile

lor credinţe religioase egiptene, prin venerarea lui Hathor, zeiţa maternităţii şi a dragostei, care era adesea înfăţişată sub forma unei vaci (folosirea bijuteriilor egiptene pentru confecţionarea Viţelului de Aur este semnificativă din acest punct de vedere – Ieşirea 32:4: „Iată, Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului!“).

15. Aşa cum remarca Mark Smith, „el mai sugerează şi că *Iahve* – de fel un zeu războinic din Sinai/Paran/ Edom/Teman – era cunoscut în mod independent de *El*, încă din istoria timpurie a Israelului. Poate datorită comerţului cu Edom/Madian, *Iahve* a pătruns apoi şi în regiunea înaltă a Israelului. Pasaje precum Deuteronomul 32:8–9 sunt un vestigiu literar al asimilării lui *Iahve*, zeul războinic din sud, în panteismul mai răspândit din nord, care îl avea în frunte pe *El*“ (Smith, *The Early History of God*, pp. 32–33).

16. Sunt foarte puţine pasaje în care găsim referinţa *Yahweh-El*: Facerea 14:2 – *Yahweh El Elion*; Facerea 21:33 – *Yahweh El Olam* („Domnul Dumnezeul cel veşnic“); Psalmul 9:32 – *Yahweh* El; Psalmul 30:5 – *Yahweh El Emet* („Domnul Dumnezeul adevărului“); Psalmul 93:1 – *Yahweh El Neqamot* („Domnul Dumnezeul răzbunărilor“) şi Psalmul 139:6 – *Yahweh Eli* („Doamne Dumnezeul meu“).

17. „Potrivit Bibliei“, observă Marco Treves, „cea mai străveche Împărăţie a lui Dumnezeu a fost cea din vremea Judecătorilor. Ghedeon refuză să accepte invitaţia israeliţilor de a deveni regele lor, pentru că nu doreşte să-l lase pe Domnul lui fără regat“ (Judecătorii 8:22–23). Când bătrânii Israelului îi cer lui Samuel să le dea un rege, profetul le reproşează că ascensiunea acestuia ar implica respingerea lui Dumnezeu (1 Regi 5:4–7; 10:18–19; 12:12). Din aceste două episoade se poate conclude: a) că, în opinia autorilor acestor pasaje, monarhia omenească o exclude pe cea divină şi viceversa; b) că, potrivit tradiţiei, Dumnezeu era Regele Israelului în vremea Judecătorilor; c) că, odată cu ungerea lui Saul, Împărăţia lui Dumnezeu a luat sfârşit. În mod similar, Martin Cohen a remarcat că „dovezile din Biblie demonstrează că monarhia, aşa cum fusese ea gândită, era subordonată din punct de vedere ideologic preoţimii şilonite. În ambele relatări ale selectării primului monarh, cel care îl unge pe rege este Samuel, preotul şilonit; el acţionează în numele lui *Iahve* şi este interpret oficial al voinţei lui *Iahve*. Tot Samuel din Şilo este cel care schimbă complet atitudinea tradiţională a ideologiei iahviste faţă de monarhie. În timp ce vechea ideologie insista ca Israelul să nu aibă un rege pentru că *Iahve* era

regele său, noua poziţie susţinea că *Iahve* aproba monarhia, cu condiţia să fie sub autoritatea lui şi, desigur, sub autoritatea reprezentanţilor săi, preoţii. Această veche formă de autoritate spera ca, prin subordonarea monarhiei faţă de preoţi, monarhia să rămână slabă. În cazul în care monarhia căuta să îşi sporească puterea, în detrimentul lor, preoţii puteau «auzi» vocea lui *Iahve* poruncindu-le să îl coboare pe rege de pe tron. Tocmai acest lucru s-a întâmplat în cazul lui Saul“ (Marco Treves, „The Reign of God in the O.T.“, în *Vetus Testamentum*, 19/2/1969, pp. 230–231); V. şi Martin Cohen, „The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel“, în *Hebrew Union College Annual*, 36/1965, pp. 59–98.

„Monarhia“, argumentează Mark Smith, „a fost, în egală măsură, o instituţie politică şi religioasă, iar sub influenţa regalităţii, religia a unificat puternicele manifestări ale ideologiei laice şi religioase. Iar odată cu prestigiul divinităţii naţionale a crescut şi prestigiul dinastiei. Relaţia specială dintre *Iahve* şi dinastia davidică a luat chipul unui legământ formal numit în 2 Regi 23:5 un «legământ veşnic». […] Conceptualizarea politico-religioasă a legământului a atins apogeul în teologia dinastiei davidice. Naţionalizarea legământului l-a propulsat pe *Iahve* în poziţia de divinitate naţională a unei monarhii unificate. Astfel a fost stabilită în vechiul Israel hegemonia naţională a lui *Iahve*.“

Smith continuă: „Centralizarea inovatoare a venerării divinului la nivel naţional a fost o parte din procesul care a condus la iahvismul monoteist, prin aceea că a promovat o divinitate naţională unică şi a descurajat manifestările locale ale divinului. Unificarea monarhică a vieţii naţionale – atât politice, cât şi religioase – a sprijinit centralizarea politică şi cultică prin concentrarea şi exprimarea puterii în oraşul-capitală, în care îşi avea reşedinţa şi divinitatea naţională. Această dezvoltare a fost concomitentă cu dezvoltarea monarhiei. Ea a început prin stabilirea oraşului-capitală în vremea lui David, a continuat prin importanţa religioasă pe care a dobândit-o Ierusalimul, în timpul regelui Solomon, şi a culminat cu programele religioase ale lui Ezechia şi Iosia. […] Funcţia religioasă nu a reprezentat decât unul dintre efectele pe care le-a avut centralizarea cultică. Rolul monarhiei a fost deopotrivă unul inovator şi conservator, ea reacţionând la nevoile unui stat în curs de dezvoltare“ (Smith, *Early History of God*, pp. 185–87).

18. Vocea principală a acestei noi forme de exprimare religioasă a fost profetul Isaia sau, mai exact, cel de-al Doilea Isaia, după cum se exprimă

cărturarii (cartea lui Isaia din Biblie este alcătuită, de fapt, din trei cărţi: Primul Isaia – capitolele 1–39, scrise înaintea exilului, al Doilea Isaia – capitolele 40–55, scrise fie în timpul exilului, fie imediat după aceea şi al Treilea Isaia – capitolele 56–66, scrise mult mai târziu).

19. Faptul că în cartea lui Ezechiel Dumnezeu îi apare, într-o vedenie, cu „un chip de om“ (Ezechiel 1:26) sau că, într-o viziune a lui Zaharia, Dumnezeu se arată ca prezidând peste un consiliu divin (Zaharia 3:7) atestă faptul că vechile concepţii mitice despre un zeu umanizat nu dispar cu totul în literatura biblică de după exil. Însă ele sunt semnificativ diminuate. Vezi Smith, *Early History of God*, pp. 141–147.

VIII. DUMNEZEU ESTE TREI

1. De fapt, Ioan îl identifică în mod explicit pe Isus cu *Iahve*. Într-un extraordinar pasaj de la sfârşitul evangheliei sale, un grup de slujitori ai Templului împreună cu nişte soldaţi romani vin, cu torţe în mâini, să îl aresteze pe Isus în Grădina Ghetsimani: „Pe cine căutaţi?“ întreabă Isus mulţimea. „Pe Isus Nazarineanul“, răspund ei. Isus spune: „Eu sunt“ sau *egó eimi*, care este echivalentul grecesc al numelui lui *Iahve* din Septuaginta – varianta în limba greacă a Bibliei ebraice. Iar în cazul în care vreun cititor a ratat semnificaţia acestui moment, Ioan face ca întreaga mulţime venită să îl aresteze pe Isus să cadă imediat la pământ sub puterea cuvintelor acestuia (Ioan 8:1–8).

Aşa cum remarcam în altă parte, termenul „Fiul lui Dumnezeu“, care este adesea aplicat lui Isus în evangheliile sinoptice, nu este o *descriere* a naturii sale, ci un *titlu* obişnuit: mulţi oameni sunt numiţi în Biblie „fiii lui Dumnezeu“, inclusiv Satana. Pentru mai multe despre semnificaţia titlului (nu a descrierii) „Fiul lui Dumnezeu“, vezi cartea mea *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House, New York, 2013.

2. Chris de Wet observă că pentru greci „Logosul funcţionează şi ca principiu raţional după care se conduce universul. Ei disting tipuri diferite de *lógoi*… şi anume: a) Logosul *spermatikós*, care indică o locuire germinativă a Logosului în toate fiinţele omeneşti; b) Logosul *endiáthetos*, care este un gând nerostit în mintea lui Dumnezeu…; şi c) Logosul *prophorikós*, care este o expresie a gândului divin de la (b). La stoici mai ales, Logosul este asociat cu ideea de expresie“ (Chris de Wet, „Mystical Expression and the *Logos* in the Writings of St. John of the Cross“, în *Neotestamentica*, 42/1/2008, pp. 35–50).

3. Aşa cum remarcă Chalupa: „Împăraţii romani erau zei sau cel puţin o mare parte dintre ei erau proclamaţi zei după moarte. Din câte se ştie, în perioada 14 d.Cr.–337 d.Cr., dintre cei 60 de împăraţi care au domnit în Imperiul Roman, 36 au fost divinizaţi, împreună cu alţi 27 de membri ai familiilor lor. Fiecare a primit un cult propriu, a avut o preoţime şi sărbători proprii. În cinstea lor au fost ridicate altare şi temple. Este o întrebare deschisă şi un subiect de controversă academică dacă ei erau consideraţi sau nu zei încă din timpul vieţii“ (Aleš Chalupa, „How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis“, în *Anodos. Studies of the Ancient World*, 6–7/2006–2007, p. 201).

4. Istoricul grec Diodor din Sicilia ne relatează că Filip al Macedoniei a fost ucis de o gardă de corp răzvrătită, la teatrul din Aegae, în anul 336 î.Cr., asasinatul petrecându-se în timp ce Filip supraveghea înălţarea unei statui a lui însuşi lângă ceilalţi doisprezece zei ai Olimpului. Nu este clar dacă Filip era văzut ca un zeu în timpul vieţii sau dacă actul său de autodivinizare de la Aegae a făcut parte din motivul care a condus la uciderea sa, însă un lucru este sigur – Filip a fost tratat ca o persoană divină după moartea sa. Aşa cum observa Arthur Boak: „Atribuirea divinităţii unui monarh a fost posibilă, în mod formal, prin faptul că teologia şi mitologia greacă nu au trasat niciodată nişte graniţe clare între sfera divină şi cea umană. Majoritatea marilor familii din Grecia se trăgeau dintr-un zeu sau dintr-un erou, iar marea casă regală a Macedoniei pretindea că strămoşul său fusese Heracle. Coloniile greceşti îi ridicau de obicei după moarte pe întemeietorii (*oikístes*) lor la demnitatea de eroi, ei fiind onoraţi de stat cu ceremonii de venerare adecvate. Culte asemănătoare au existat în multe oraşe vechi ale Greciei. Trebuie însă remarcat că tradiţia religioasă propriu-zisă nu aproba divinizarea oamenilor în timpul vieţii lor. Cu toate acestea, în realitate, astfel de onoruri au fost acordate oamenilor de seamă din lumea greacă, încă din timpul vieţii lor, chiar cu mult înainte de Alexandru cel Mare.“ Mai mult, după cum remarcă Larry Kreitzer: „Grecii au avut o tradiţie îndelungată de divinizare a regilor – o practică ce poate fi urmărită în inscripţiile monetare care datează cel puţin din timpul domniei lui Alexandru cel Mare (336–323 î.Cr.). Unii regi au promovat în mod activ această politică în timpul domniei lor, poate cel mai cunoscut exemplu fiind cel al regelui Siriei Seleucide Antioh IV (175–164 î.Cr.), unul dintre succesorii lui Alexandru. Acţiunile sale l-au dus, în cele din urmă, pe Antioh în conflict direct cu supuşii săi evrei, ceea ce a declanşat revolta

Macabeilor“ (Arthur Edward Romilly Boak, „The Theoretical Basis of the Deification of Rulers in Antiquity“, în *Classical Journal*, 11/5/1916, pp. 293–294); Larry Kreitzer, „Apotheosis of the Roman Emperor“, în *Biblical Archaeologist* 53/4 (1990), p. 212.

5. Nu este vorba despre faptul că, la egipteni, faraonii în viaţă *ar fi fost* Horus. Mai degrabă, faraonul ocupa tronul în calitatea lui Horus. Se credea că Horus se afla în corpul faraonului. Deşi sursele egiptene confirmă natura divină a faraonului, ele îl înfăţişează totuşi ca uman, cu calităţi omeneşti şi limite omeneşti. Fireşte că atribuirea de calităţi omeneşti nu excludea, prin ea însăşi, divinitatea faraonului – mai ales că şi zeii erau descrişi, la rândul lor, în termeni omeneşti. Există însă un contrast puternic în aceste descrieri între puterea zeilor şi puterea faraonului, faraonul fiind văzut în mod limpede ca inferior. Aceasta i-a determinat pe unii egiptologi să conchidă că divinitatea faraonului era doar o metaforă sau un instrument de propagandă, pe care doar puţini egipteni îl luau în serios. Este totuşi dificil să ne imaginăm cum ar fi putut supravieţui atâta vreme ideea că regalitatea era divină, dacă ea nu ar fi avut o semnificaţie reală pentru întreaga populaţie. Explicaţia mai probabilă este că nu atât *persoana* faraonului era considerată divină, cât mai degrabă *funcţia* sa.

Faraonul era considerat uman până în momentul în care el sau ea (au existat şi câţiva faraoni femei) prelua domnia; divinizarea se producea odată cu încoronarea, deşi, cu trecerea timpului, s-a considerat că faraonul era predestinat pentru această funcţie încă de dinainte să se nască. John Baines sintetizează aceste lucruri în felul următor: „Regele era un om muritor cu un rol divin într-o funcţie şi într-o instituţie «eternă»“ (John Baines, „Kingship, Definition of Culture, and Legitimation“, în *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O’Connor şi David P. Silverman, Brill, Leiden, 1995, pp. 3–48). Vezi şi Donald B. Redford, „The Sun-Disc in Akhenaten’s Program: Its Worship and Antecedents, II“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 17 (1980), pp. 21–38; Byron E. Shafer, ed., *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*, Cornell University Press, Londra, 1991; David P. Silverman, „The Nature of Egyptian Kingship“, în *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O’Connor şi David P. Silverman, Brill, Leiden, 1995, pp. 49–94.

6. Pentru mai multe informaţii despre conceptul mesopotamian al regelui divin, vezi: Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, University

of Chicago Press, 1948; Gillian Feeley-Harnik, „Issues in Divine Kingship“, în *Annual Review of Anthropology*, 14 (1985), pp. 273–313; Gebhard Selz, „*The Holy Drum, the Spear, and the Harp*: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia“, în *Sumerian Gods and Their Representations*, ed. I.J. Finkel şi M.J. Geller, Styx, Groningen, 1997, pp. 167–209; Nicole Brisch, „The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šú-Sîn of Ur“, în *Journal of the American Oriental Society*, 126/2 (2006), pp. 161–176.

7. Nu ar trebui să uităm că identitatea primară a lui Isus pe pământ a fost cea de Mesia – sau de „rege al iudeilor“ după sintagma romană. Statutul regal al lui Isus a fost afirmat atât de discipolii săi evrei, cât şi de cei romani. Chiar limbajul pe care îl foloseau creştinii pentru a vorbi despre Isus reflecta limbajul pe care romanii îl foloseau pentru a se referi la împărat. O inscripţie din oraşul Efes, făcută în ultimii ani ai vieţii lui Iulius Caesar, îl numea pe acesta „Dumnezeu făcut manifest şi Mântuitor al întregii omeniri“. Ziua de naştere a succesorului lui Caesar, Augustus, era numită „vestea cea bună“ – adică termenul pe care creştinii îl foloseau pentru a vorbi despre naşterea lui Isus (şi pentru a-şi descrie evangheliile). Iar sosirea împăratului în oraş era cunoscută drept *parousía*, care era şi felul în care creştinii descriau a Doua Venire a lui Cristos.

8. Iustin Martirul şi Filozoful, citat în *Dialogul cu iudeul Trifon*, traducere în engleză de Lukyn Williams, Macmillan, New York, 1930, p. 113; Pavel din Samosata, citat în Dennis C. Duling, *Jesus Christ Through History*, Harcourt, New York, 1979, p. 74.

9. Marcion era adeptul unei doctrine cunoscute drept docetism (din grecescul *dokeín* care însemna „a apărea“) – aşadar, credea că Isus doar *părea* ca om; fiind Dumnezeu, el nu s-ar fi putut întrupa şi nici naşte dintr-o femeie. Corpul său fizic era o iluzie sau doar un mijloc de a le permite oamenilor să interacţioneze cu ceea ce, în realitate, era un spirit divin pur. Aşa cum remarcă David Salter Williams, „se mai crede că Marcion a promovat o cristologie docetică, negând corporalitatea lui Isus“ (David Salter Williams, „Reconsidering Marcion’s Gospel“, în *Journal of Biblical Literature*, 108/3/1989, p. 477).

10. Potrivit învăţăturilor gnostice, Dumnezeul incognoscibil al universului (Tatăl) este răspunzător pentru crearea unor divinităţi mai puţin cunoscute. Ultima dintre ele, Sofia, a vrut să-l cunoască pe Dumnezeul incognoscibil şi astfel a fost adus în existenţă Demiurgul. După cum ne

relatează Irineu, un Părinte al Bisericii din secolul al II-lea: „Aceşti oameni [gnosticii] falsifică oracolele lui Dumnezeu şi se arată a fi nişte interpreţi rău-intenţionaţi ai cuvântului bun al revelaţiei. Ei răstoarnă credinţa multora, îndepărtându-i, sub pretenţia unei cunoaşteri [superioare], de Cel care a desăvârşit şi a încununat universul; ca şi cum ei ar avea, într-adevăr, să ne dezvăluie ceva mai minunat şi mai măreţ decât Dumnezeul care a creat cerurile şi pământul şi toate lucrurile care sunt în ele. Cu vorbe amăgitoare, dar demne de crezare, ei îi ademenesc cu viclenie pe oamenii simpli să le cerceteze sistemul; însă, în acelaşi timp, îi distrug fără cruţare, iniţiindu-i în fabulele lor blasfematoare şi necuviincioase despre Demiurg, căci cei simpli sunt incapabili, chiar şi în această privinţă, să distingă adevărul de fals. Ei afirmă, prin urmare, că el [Demiurgul] a fost instituit ca Tată şi Dumnezeu a tot ceea ce este în afara Pleromei, creator al tuturor substanţelor materiale şi animale. Şi că el a separat aceste două feluri de existenţă până atunci amestecate, a plăsmuit lucrurile cereşti şi pe cele pământeşti şi a devenit Făurarul (Demiurgul) lucrurilor materiale şi animale, al celor ce stau de-a dreapta şi al celor ce stau de-a stânga, al celor ce sunt uşoare şi al celor ce sunt grele, al celor care se duc mai degrabă în sus şi al celor care se duc mai degrabă în jos. El a creat şi cele şapte ceruri, deasupra cărora se spune că stă chiar el, Demiurgul. […] Ei mai spun că Demiurgul şi-a imaginat că a creat toate aceste lucruri de unul singur, când de fapt, el le-a făcut împreună cu puterea productivă a lui Achamoth. El a format cerurile, însă nu le cunoaşte; el a plămădit omul, însă nu a cunoscut nici un om; el a făcut lumină pe pământ, însă nu s-a întâlnit niciodată cu pământul; şi aşa, afirmă ei, a rămas el ignorant faţă de toate formele pe care le-a făcut, neştiind nici de existenţa propriei mame, închipuindu-şi însă că el făcuse toate lucrurile“ (Irineu, *Împotriva ereziilor*, 1, 2–3; 5, 2–3).

Despre *Evanghelia secretă a lui Ioan*, vezi Frederik Wisse, „The Apocryphon of John“, în *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, Harper San Francisco, 1978, pp. 104–123.

11. Soren Giversen şi Birger A. Pearson, „The Testimony of Truth“, în *Nag Hammadi Library in English*, pp. 448–459.

12. Este important să remarcăm că Marcion scria la doar 50 de ani după revolta iudeilor care a condus la distrugerea Ierusalimului de către romani şi la interzicerea prin lege a religiei iudaice. Prin desprinderea completă de religia lui Isus, aceşti creştini nu urmăreau doar să impună un argument teologic, ci mai mult, încercau să evite soarta pe care o avuseseră iudeii.

Referitor la această idee, vezi *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, pp. 57–70.

13. Potrivit lui Tim Carter, „Marcion a argumentat că Noul Testament fusese contaminat de învăţăturile acelor discipoli care propuneau existenţa unui zeu creator, şi că sarcina lui era aceea de a epura textul de adaosurile lor. Astfel din cele patru evanghelii, el a acceptat doar o variantă trunchiată a celei după Luca – una care începea cu sosirea lui Isus la Capernaum, în cel de al cincisprezecelea an al principatului lui Tiberiu; Marcion a acceptat şi epistolele lui Pavel, deşi a eliminat Epistolele Pastorale şi toate citatele din Vechiul Testament, precum şi toate trimiterile pozitive la iudaism“ (Tim Carter, „Marcion’s Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae“, în *Journal of Theological Studies*, 61/2/2010, pp. 551–552). A se vedea şi Einar Thomassen, „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome“, în *Harvard Theological Review*, 97/3 (2004), pp. 241–256; Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, New York, 2003, pp. 104–109; Williston Walker, *A History of the Christian Church*, Scribner, New York, 1918, pp. 67–69; şi Williams, „Reconsidering Marcion’s Gospel“, pp. 477–496.

14. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979, p. 35. Vezi şi Elaine Pagels, „The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?“, în *Harvard Theological Review* 69/3–4 (1976), pp. 301–324.

15. Mama lui Constantin, Elena – care, după toate mărturiile, a fost o credincioasă creştină fervent – a pretins că, în timpul pelerinajului ei la Ierusalim în 326 d.Cr., a găsit crucea autentică pe care fusese răstignit Isus. Ei îi este atribuită şi construcţia, respectiv renovarea, mai multor biserici importante din Levant, precum şi întoarcerea la Roma cu numeroase relicve, precum mostra de pământ de pe Golgota. Indiferent dacă aceste afirmaţii sunt adevărate sau nu, un lucru este cert – statutul creştin al Elenei indică faptul că, deja la începutul secolului al IV-lea d.Cr., creştinismul îşi făcuse loc în cele mai înalte pături ale societăţii romane.

Ca reacţie la proliferarea credinţei creştine în interiorul imperiului, Constantin a emis Edictul din Milan (313 d.Cr.), care legaliza creştinismul în Imperiul Roman. Aşa cum o arată şi titlul său informal, Edictul de toleranţă a permis pluralismul religios în Imperiul Roman şi a eliberat creştinii de persecuţie. Creştinismul nu a devenit însă religia oficială a

Romei decât abia în 380 d.Cr., odată cu Edictul de la Tesalonic sub împăraţii Flavius Teodosiu, Graţian şi Valentinian II.

16. În mod ironic, Constantin a fost unul dintre cei 36 de împăraţi care au fost divinizaţi de Senatul Roman, după moartea sa în 337 d.Cr., ceea ce vădeşte existenţa unei plaje largi de credinţe religioase în interiorul societăţii romane. Potrivit lui Arnaldo Momigliano, „ceea ce diminua pentru un împărat creştin importanţa de a fi un *divus* era şansa de a deveni un *sanctus*. La scurt timp după moartea sa, Constantin a fost tratat ca un sfânt în Est, dacă nu chiar ca unul dintre apostoli“ (Arnaldo Momigliano, „How Roman Emperors Became Gods“, în *American Scholar*, 55/2/1986, p. 191).

17. Tertullian, *Apologetical Works*, Minucius Felix, *Octavius*, trad. Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly şi Edwin A. Quain, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1950, p. 63.

Tertulian era de părere că cele trei fiinţe ale Trinităţii nu împărţeau substanţa divină în mod egal: Tatăl conţinea cea mai mare cantitate de divinitate, urmat de Fiul şi abia apoi de Sfântul Duh. Cu alte cuvinte, Isus poate că era „de aceeaşi substanţă“ cu Dumnezeu, însă nu era în aceeaşi măsură Dumnezeu.

Fondatorul neoplatonismului, Plotin (250–270 d.Cr.), vorbea, la rândul lui, despre Dumnezeu, într-un mod tripartit, presupunând că forţa divină, care se născuse din repulsia grecilor faţă de antropomorfism, se reflecta în trei forme: Unul sau forma ultimă, Intelectul şi Sufletul. Aşa cum remarcă Diarmaid MacCulloch, „prima formă reprezenta perfecţiunea absolută, cea de-a doua era o imagine a primei, care putea fi cunoscută prin simţurile noastre inferioare, iar cea de-a treia era spiritul care infuza lumea şi era, prin urmare, capabil de diversitate – în opoziţie cu perfecţiunea platonică a Unului şi a Intelectului“ (Diarmaid MacCulloch, *Christian History: An Introduction to the Western Tradition*, SCM Press, Londra, 2012, p. 80).

18. Modaliştii au încercat să rezolve problema acceptând, pe de o parte, interpretarea – substanţă unică/trei persoane, a lui Tertulian, dar, pe de altă parte, argumentând că această substanţă nu era împărtăşită de toate cele trei persoane în acelaşi timp: ea a apărut iniţial ca Tatăl, apoi ca Fiul, iar în cele din urmă ca Sfântul Duh.

19. Ceea ce este remarcabil în afirmaţia lui Augustin nu este doar disponibilitatea lui de a ignora eroarea logică din poziţia pe care o susţine. Remarcabil este şi faptul că, în conceptul său de Trinitate este sădită credinţa elenistă profundă că Dumnezeu este o substanţă materială ce poate

fi divizată şi împărţită, iar în cazul lui Isus, chiar modelată într-o formă umană. De fapt, ideea unui Dumnezeu mai degrabă spiritual decât material aproape că nici nu exista în Biserica secolului al V-lea. Augustin însuşi îl vedea pe Dumnezeu ca un om foarte mare din ceruri, „cu un corp imens şi strălucitor“.

20. Traducere din R.V. Sellers, *Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, SPCK, Londra, 1953, p. 210. Vexi şi Roland Teske, „The Aim of Augustine's Proof That God Truly Is“, în *International Philosophical Quarterly*, 26 (1986), pp. 253–268.

Este o extraordinară coincidenţă a istoriei faptul că evreii au fost eliberaţi din exilul lor babilonian de armatele lui Cirus cel Mare – acelaşi rege care a contribuit la revitalizarea zoroastrismului în forma sa dualistă şi care l-a instituit ca religie oficială în marele său Imperiu Ahemenid. Succesul militar al lui Cirus s-a bazat pe respingerea explicită a ideii că războiul era o luptă între zei, la sfârşitul căreia zeul victorios îl supunea pe cel învins. Mai mult, Cirus a instituit ceea ce este considerat astăzi drept prima *Cartă a drepturilor omului* din lume (renumitul Cilindru al lui Cirus), care evidenţia libertatea popoarelor cucerite de a-şi venera zeii pe care doreau să îi venereze. Se spune că, în fiecare oraş capturat, Cirus reconstruia templele locale, revărsa bogăţii peste preoţimea locală şi înălţa osanale pentru divinităţile locale. Aşa se face că, înainte de a-şi trimite trupele în Babilon, Cirus şi-a trimis mai întâi preoţii zoroastrieni – pe magi – cu un mesaj pentru poporul babilonian. Regele persan voia să se ştie că el nu avea intenţia să-l distrugă pe Marduk. Dimpotrivă, el pretindea că fusese trimis de Marduk să îi elibereze pe babilonieni de sub regele lor ineficient şi ticălos, Nabonide. Magii au transmis mesaje similare către toate popoarele ţinute în robie de babilonieni, inclusiv evreilor. Vicleşugul a funcţionat. În anul 583 î.Cr., la aproape cincizeci de ani de la distrugerea Ierusalimului de către babilonieni, Cirus a păşit pe porţile păcii fiind primit ca un salvator atât de babilonieni, cât şi de robii lor. Printre primele acţiuni ale lui Cirus s-a numărat şi trimiterea evreilor exilaţi înapoi pe pământul lor, el plătind pentru reconstrucţia templului lui *Iahve* cu bani din vistieria Babilonului. Ca urmare, Cirus cel Mare a fost supranumit de evrei „păstorul lui *Iahve*“ (Isaia 44:28) şi a devenit unul dintre puţinele personaje din Biblie, singurul neevreu, căruia i s-a spus Mesia (Isaia 45:1).

IX. DUMNEZEU ESTE TOTUL

1. Potrivit biografului profetului Mahomed, Tafsir al-Tabari, Mahomed a trimis scrisori de chemare la supunere în faţa islamului nu doar lui Heraclius, Chosroes, ci şi negusului Etiopiei, conducătorului Egiptului, conducătorului Bahreinului şi guvernatorului Siriei. Deşi majoritatea savanţilor acceptă caracterul istoric al scrisorilor, unii, printre care Gabriel Said Reynolds, au pus la îndoială veridicitatea pretenţiilor lui al-Tabari. Vezi *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress Press, Minneapolis, 2012, p. 49.

2. Cea mai bună relatare despre conflictul de secole – care datează din zorii creştinismului – dintre Imperiul Bizantin şi cel Persan este oferită de eminentul istoric David Levering Lewis în *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215*, W.W. Norton, New York, 2008.

3. Najmah Sayuti, referindu-se la istoricul din secolul al XIV-lea Ibn Khaldun, observă că „aceia care nu îşi permiteau să aibă un templu sau să adopte un idol, puneau câte o piatră în faţa Kaabei sau în faţa oricărui alt templu pe care îl alegeau, iar apoi o venerau aşa cum ar fi venerat însăşi Kaaba. Păgânii arabi numeau aceste pietre *ansab*; dacă se asemănau cu o fiinţă omenească sau cu o vietate, erau numite *ansam* sau *awthan"*. V. „The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia", MA thesis, McGill University, 1999, p. 39.

4. Argumentul că islamul a început, de fapt, ca o mişcare mesianică iudaică este cunoscut în general drept *hagarism*, el fiind prezentat pentru prima dată de eminenţii istorici Patricia Crone şi Michael Cook în cartea lor *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, 1977. Cook şi Crone se bazează pe sursele siriene şi ebraice despre zorii islamului pentru a argumenta că Mahomed era evreu (având în vedere legăturile dintre iudaism şi islam amintite mai sus) şi că discipolii săi se numeau la început hagareni, după prima soţie a lui Avraam, Hagar, din care se trăgea şi Mahomed. Cu toate că hagarismul a fost contestat în mod integral de cercetătorii islamului, influenţa sa poate fi văzută încă în abordări recente ale istoricei islamice – de pildă, Tom Holland, *In the Shadow of the Sword: The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire*, Doubleday, New York, 2012).

Este important să remarcăm faptul că informaţiile pe care le avea Mahomed despre iudaism proveneau nu din Torah, ci din întâlnirile lui cu evrei arabi. Deşi perspectiva tradiţională, potrivit căreia profetul Mahomed era analfabet este inexactă (asemenea tuturor neguţătorilor de succes care

trăiau în oraşele cosmopolite ale Arabiei, Mahomed avea, probabil, o capacitate elementară de a citi şi a scrie, poate chiar în mai multe limbi), el nu a avut acces la scripturile ebraice din simplul motiv că nu existau copii ale scripturilor ebraice la evreii din Arabia. Am explicat acest lucru în cartea mea *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House, New York, 2005, pp. 97–100.

Am tradus *Allah-u Samad* prin „Dumnezeu este unic“ pentru că aceasta este cea mai bună explicaţie a dificilului cuvânt arab *samad*, care este uneori tradus prin „etern“. În sensul literal, cuvântul înseamnă „independent de oricine“, iar eu urmez aici tradiţia lui Ali Ibn Husain care explica *samad* prin: „Unul Care nu are pereche, Căruia nu îi este greu să protejeze lucruri şi de Care nimic nu este ascuns.“

5. Se cuvine amintit că în timp ce evreii din Imperiul Sasanid o duceau mai bine decât fraţii lor religioşi din Imperiul Bizantin – de pildă, Talmudul babilonian a fost scris sub domnia iraniană şi numeroase şcoli au fost deschise în teritoriu –, chiar şi acolo existau legi împotriva prozelitismului, care limitau influenţa iudaică în marile dezbateri teologice care aveau loc în curţile de drept.

6. Vezi Arent Jan Wensinck, „The Two Creeds, Fikh Akbar II“, în *The Norton Anthology of World Religions*, vol. 2, ed. Jack Miles, W.W. Norton, New York, 2015, pp. 1553–1559.

7. Despre al-Aşari, vezi Majid Fakhry, „Philosophy and Theology: From the Eighth Century C.E. to the Present“, în *The Oxford History of Islam*, ed. John L. Esposito, Oxford, New York, 1999.

8. O traducere populară a poemelor lui Rumi este Colman Barks, *The Essential Rumi* (1995); vezi şi cele două volume *Mystical Poems of Rumi* traduse de A.J. Arberry (1968) şi *Rumi: Poet and Mystic* (1950), de Reynold Nicholson. Despre viaţa lui Rumi, vezi Annemarie Schimmel, *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi* (1992), precum şi recenta biografie semnată de Brad Grooch, *Rumi's Secret*, Harper, New York, 2017. Interpretarea mai târzie a primei întâlniri dintre Şams şi Rumi a elaborat conversaţia lor într-o doctrină teologică despre natura profetului Mahomed. Pe acest subiect, vezi „Did the Two Oceans Meet? Historical Connections and Disconnections Between Ibn 'Arabi and Rumi“, în *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 26 (1999), pp. 55–88.

9. Pentru mai multe despre Sufiţii Beţi, vezi Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, University of California Press, Berkeley, 2007.

10. Născut în oraşul spaniol Murcia în 1165 d.Cr. – la un secol după ce Şams îl întâlnea pe Rumi – Ibn al-Arabi a crescut la Sevilia, capitala Andaluziei, într-o eră marcată nu doar de progresele remarcabile din arte şi ştiinţă şi de traducerea pe scară largă în arabă a scrierilor ştiinţifice şi filozofice greceşti, ci şi de „polenizarea“ religioasă încrucişată, fără precedent până atunci, dintre iudei, creştini şi musulmani. În aceeaşi perioadă, a trăit în Andaluzia şi celebrul filozof evreu Maimonide, precum şi unul dintre cei mai influenţi gânditori din istorie, Ibn Ruşd, cunoscut în Occident drept Averroes. Pentru mai multe despre Andaluzia sub dominaţie musulmană, vezi María Rosa Menocal, *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Back Bay Books, New York, 2003. Povestea epifaniei lui Ibn al-Arabi şi a răspunsului lui Ibn Ruşd este preluată din introducerea la excelenta carte a lui William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, SUNY Press, Albany, 1989.

11. „Este numai o singură existenţă. Această existenţă este, în mod natural, o stare a Fiinţei. Această fiinţă este deci Singura şi Unica Fiinţă Infinită. Ea există prin propria existenţă, independent de orice alte consideraţii“ (Bulent Rauf, „Concerning the Universality of Ibn 'Arabi“, în *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 6, 1987). Ibn al-Arabi se baza pe marii gânditori dinaintea sa. În anumite feluri, el rafina gândirea marelui gânditor islamic Ibn Sina – Avicenna în Occident – şi doctrina acestuia a Existenţei Necesare care, la rândul ei, se baza pe înţelegerea neoplatonică a lui Dumnezeu ca „Fiinţă pură“.

CONCLUZII: UNUL

1. În secţiunile mai vechi ale Facerii există cel puţin trei istorisiri în care oamenii încearcă să fie ca Dumnezeu sau să îşi atribuie calităţi divine: povestea Edenului; îngerii căzuţi din Facerea 6 şi povestea Turnului Babel („Haidem să ne facem un oraş şi un turn al cărui vârf să ajungă la cer şi să ne facem faima…“, v. Facerea 11:4). După încercarea de a deveni dumnezei sau asemenea lor, teologii Facerii îi pun pe oameni la punct, în fiecare dintre cazuri.

2. Vezi Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, Routledge, Londra, 1994, p. 91.

Stanford Encyclopedia of Philosophy defineşte panteismul în felul următor: „În forma sa cea mai generală, panteismul poate fi înţeles într-uns sens pozitiv, ca viziune potrivit căreia Dumnezeu este identic cu cosmosul,

astfel încât nu există nimic în afara lui Dumnezeu, iar într-un sens negativ ca respingere a oricărei viziuni care îl consideră pe Dumnezeu distinct de univers".

Se face o distincţie între panteism şi panenteism. Primul afirmă că universul este Dumnezeu. Cel de al doilea spune că – deşi Dumnezeu este prezent în univers – el îl transcende totuşi. Aşa cum scrie William Rowe, diferenţa dintre cele două noţiuni se reduce, în fond, la felul în care este văzut universul: „Potrivit panenteismului, universul este finit şi în interiorul lui Dumnezeu, însă Dumnezeu este infinit şi astfel Dumnezeu nu poate fi în întregime în universul finit sau în vreun fel limitat de acesta." Cu alte cuvinte, diferenţele dintre panteism şi panenteism depind de faptul dacă cineva crede că universul este finit sau nu. Din punctul meu de vedere, definiţia cuvântului „univers" este „tot ceea ce există" şi, drept urmare, nu pot exista diferenţe substanţiale între panteism şi panenteism. Pentru mine, panenteismul nu este de fapt decât un alt mod de a avea un Dumnezeu umanizat – unul înzestrat cu voinţă şi intenţii, dincolo de lucrările universului. Vezi William Rowe, „Does Panentheism Reduce to Pantheism? A Response to Craig", în *International Journal for Philosophy of Religion*, 61/2 (2007), pp. 65–67.

Schopenhauer a ridiculizat ideea că lumea ar trebui numită Dumnezeu: „Dacă am privi lumea aşa cum este ea, într-o manieră lipsită de prejudecăţi, atunci nimeni nu ar visa să o considere bună. Doar un zeu foarte rău intenţionat care nu ştie cum să se amuze mai bine s-ar putea transforma într-o asemenea lume ca a noastră, atât de rea şi de meschină".

Însă aşa cum explică Levine, Dumnezeu şi lumea nu sunt identice pentru panteist şi nici nu se referă în mod necesar la acelaşi lucru. Panteiştii consideră că lumea şi Dumnezeu au un sens şi o semnificaţie identice doar într-o anumită interpretare a termenilor. Cu alte cuvinte Dumnezeu, lumea şi Unitatea Divină atotcuprinzătoare sunt unul acelaşi lucru. În acest sens, panteiştii consideră drept adevărate unele lucruri despre Dumnezeu şi lume pe care non-panteiştii le consideră false. Acesta este un dezacord nu doar cu privire la proprietăţile lui Dumnezeu şi ale lumii, ci şi cu privire la semnificaţiile acestor termeni. Când panteiştii susţin că lumea sau Dumnezeu este o Unitate Divină atotcuprinzătoare, ei înţeleg prin Dumnezeu şi lume ceva diferit de sensul non-panteist al acestor termeni. Vezi Levine, *Pantheism*, pp. 26–29. Pentru mai multe despre panteism, vezi H.P. Owen, *Concepts of Deity*, Macmillan, Londra, 1971; Alasdair

MacIntyre, „Pantheism“ în *Encyclopedia of Philosophy*, 6, 31–35; v. şi John Macquarrie, *In Search of Deity*, SCM Press, Londra, 1984.

3. „Astfel, toate fiinţele sunt Dumnezeu dacă le considerăm în realitatea lor esenţială, însă Dumnezeu nu este aceste fiinţe, iar aceasta nu în sensul că realitatea Lui le exclude, ci pentru că în faţa infinităţii Lui realitatea lor nu este nimic“ (Titus Burckhardt, *Introduction to Sufism*, Thorsons, Londra, 1995, p. 29. Analogia cu lumina care trece printr-o prismă i-a aparţinut lui Ibn al-Arabi însuşi, după cum remarcă Mazheruddin Siddiqi, „A Historical Study of Iqbal's views on Sufism“, în *Islamic Studies* 5/4 (1966), pp. 411–427.

4. Vedanta citată este din W.S. Urquhart, *Pantheism and the Value of Life with Special Reference to Indian Philosophy*, Epworth Press, Londra, 1919, p. 25. Timothy Sprigge clarifică analiza lui Urquhart, remarcând că „prima dintre acestea [Nu este nimic care să nu fie Dumnezeu] spune că nimic nu există cu adevărat în afara lui Brahman, care este unitar în mod inefabil, iar lumea obişnuită cu toată varietatea şi multiplicitatea ei este o iluzie. Cea de-a doua [Dumnezeu este tot ceea ce este] spune că, deşi lumea obişnuită este mai mult decât o iluzie, ea constă integral din modificări ale unui spirit universal unic. Prima este Advaita Vedanta, al cărei clasic exponent este Sankara, cea de a doua este Vedanta oficială, prezentată în forma ei clasică de Ramanuja“ (T.L.S. Sprigge, „Pantheism“, în *Monist*, 80/2 (1997), p. 199.

Radhakrişna despre panteism în filozofia Vedanta: „Sistemul Vedanta ar trebui să fie un panteism acosmic, potrivit căruia numai Absolutul, numit Brahman, este real, în timp ce manifestările finite sunt iluzorii. Există o singură realitate, nediferenţiată, a cărei natură este constituită de cunoaştere. Întreaga lume empirică, cu distincţia ei între minţile finite şi obiectele gândirii lor, este o iluzie. Subiectul şi obiectul sunt nişte imagini trecătoare care învăluie sufletul ce visează şi se topesc în nimic atunci când survine trezirea. Termenul Maya semnifică acest caracter iluzoriu al lumii finite. Sankara explică filozofia Maya prin analogii precum frânghia şi şarpele, jonglerul şi jongleria, deşertul şi mirajul, visătorul şi visul. Trăsăturile centrale ale filozofiei Vedanta, aşa cum este concepută ea în prezent, pot fi explicate pe scurt astfel: Brahman este realul, iar universul este fals. Atman este Brahman. Nimic altceva“ (Sarvepalli Radhakrishnan, „The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya“, în *International Journal of Ethics*, 24/4/1914, p. 431).

V. şi Dogen Zenji, citat în *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Steven Heine şi Dale S. Wright, ed., Oxford, New York, 2008; Chuang-Tze, citat în Rodney A. Cooper, *Tao Te Ching: Classic of the Way of Virtue. An English Version with Commentary*, AuthorHouse, Bloomington, Ind., 2013, p. xv. Cooper observă că „taoismul nu este doar panteism. Căci Tao a existat înainte ca universul să se formeze. Dacă este să îl comparăm cu un alt sistem de credinţe, el se aseamănă mai mult cu panenteismul – un sistem de credinţe care afirmă că divinul (fie el un Dumnezeu monoteist, nişte zei politeişti sau o forţă însufleţitoare cosmică şi eternă) se impregnează în fiecare părticică a Naturii şi se extinde mereu dincolo de ea. Panenteismul se distinge de panteism, care susţine că divinul este sinonim cu Universul“ (p. xvi).

5. Doctrina *ţimţum* este, mai precis, o viziune panenteistă, deşi mulţi gânditori au remarcat contradicţia inerentă încercării de a separa sinele lui Dumnezeu de creaţia sa dacă acea creaţie derivă din Dumnezeu însuşi. Potrivit lui Rufus Jones, „pentru a avea o lume în afara lui Dumnezeu, El trebuie să se retragă în fiinţa Sa şi să se contracte ca En-Sof, căci cum ar putea exista o lume exterioară dacă Dumnezeu ar fi pretutindeni şi în toate?“ (Rufus M. Jones, „Jewish Mysticism“, în *Harvard Theological Review*, 36/2/1943, pp. 161–162). Vezi şi Gloria Wiederkehr Pollack, „Eliezer Zvi Hacohen Zweifel: Forgotten Father of Modern Scholarship on Hasidism“, în *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 49 (1982), pp 87–115.

Potrivit lui Winfried Corduan, concepţia lui Eckhart despre Dumnezeu frizează panteismul. „Şi totuşi, oricât de apropiate ar părea cele două – separate doar de un fir de păr –, există o prăpastie infinit de mare între panteism şi ceea ce predică Eckhart. Căci ordinea creată nu este divină prin ea însăşi. Doar actul răscumpărător al lui Dumnezeu transformă căderea în uniune cu el. Ce nu se găseşte în natură şi nu poate fi dobândit dincolo de natură poate fi primit de la Dumnezeu.“ Vezi Winfried Corduan, „A Hair’s Breadth from Pantheism: Meister Eckhart’s God-Centered Spirituality“, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 37/2 (1994), p. 274.

6. Panteismul lui Spinoza este numit de obicei monism sau „concepţia că există un singur lucru sau un singur gen de lucruri“. Se cuvine să amintim că Michael Levine face o distincţie clară între panteism şi „monismul“ filozofic al lui Spinoza şi al altora. El scrie: „Orice simplă echivalare a monismului cu panteismul poate fi respinsă în baza temeiului că moniştii ar

putea să nu fie de acord să i se atribuie caracter divin acelui Unu – oricare ar fi el – la care se referă monismul lor“ (p. 86).

Alţi filozofi „panteişti“ sunt Plotin, Lao Zi, F.W.J. Schelling şi G.W.F. Hegel, pentru a numi doar câţiva. Vezi Peter Forrest şi Roman Majeran, „Pantheism“, în *Annals of Philosophy* 64/4 (2016), pp. 67–91.

7. În legătură cu înclinaţia noastră naturală către „dualismul substanţei“, cercetătorul din ştiinţele cogniţiei Paul Bloom susţine că „ea este un produs secundar şi natural al faptului că posedăm două sisteme cognitive distincte – unul care are de-a face cu obiectele materiale şi altul care are de-a face cu entităţi sociale“. *Cf.* Paul Bloom, „Religious Belief as Evolutionary Accident“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Jeffrey Schloss şi Michael J. Murray, ed., Oxford University Press, New York, 2009, pp. 118–127. În cartea sa *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York, 2004, Bloom trece în revistă numeroase experimente realizate pe copii, care evidenţiază credinţa fundamentală în dualismul minte-corp.

Sunt puţini teoreticieni ai cogniţiei care au întreprins mai multe experimente pe această temă decât Justin Barrett. Concluzia lui este că „un număr tot mai mare de cercetători în dezvoltarea cognitivă sunt de părere că ceva din felul în care se dezvoltă mintea umană pare să ne predispună să credem că o parte din noi persistă după moarte şi poate continua să acţioneze în lumea prezentă. […] Motivul exact pentru care credinţa în suflete şi spirite care supravieţuiesc după moarte este atât de naturală pentru copii (şi adulţi) este un domeniu de cercetare activă şi supus dezbaterii. S-a creat un consens potrivit căruia copiii se nasc cu credinţa într-un gen de viaţă viitoare, însă nu există un consens şi cu privire la explicaţia acestui fapt.“ Vezi Justin L. Barrett, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Atria Books, New York, 2012, pp. 118, 120.

Jesse M. Bering a încercat să dea un răspuns cognitiv la problema cunoaşterii intuitive pe care o avem despre suflet – şi anume că această cunoaştere face parte din credinţa noastră înnăscută în viaţa de după moarte. Bering argumentează că „întrucât este imposibil din punct de vedere epistemologic să ştim cum este să fii mort, este foarte probabil că fiecare individ le atribuie agenţilor morţi aceleaşi tipuri de stări mentale despre care el nu şi-ar putea închipui că îi pot lipsi. Un asemenea model susţine că este natural să credem în viaţa de după moarte, transmiterea socială servind în

principal la îmbogăţirea (sau la degradarea) concepţiilor noastre intuitive despre viaţa de apoi.“ Vezi Jesse M. Bering, „Intuitive Conceptions of Dead Agents’ Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary“ în *Journal of Cognition and Culture*, 2, 4 (2002), pp. 263–308; de asemenea „The Folk Psychology of Souls“, în *Behavioral and Brain Sciences*, 29 (2006), pp. 453–498.

BIBLIOGRAFIE

Abadia, Oscar Moro şi Gonzalez Morales, Manuel R., „Paleolithic Art: A Cultural History“, în *Journal of Archaeological Research*, 21 (2013), pp. 269–306.

Adovasio, J. M., Olga Soffer, and Jake Page, *The Invisible Sex*, Harper Collins, New York, 2007.

Albright, William Foxwell, „Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition“, în *Catholic Biblical Quarterly*, 25/1 (1963), pp. 1–11.

Allam, Schafik, „Slaves“, în *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. Redford, Oxford University Press, 2001.

Anonymous, *Cultus Arborum: A Descriptive Account of Phallic Tree Worship, with Illustrative Legends, Superstitions, Usages, &c., Exhibiting Its Origin and Development Amongst the Eastern & Western Nations of the World, from the Earliest to Modern Times; with a Bibliography of Works upon and Referring to the Phallic Cultus*, tipărit în regim privat la Londra în 1890.

Anthes, Rudolf, „Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.“, în *Journal of Near Eastern Studies*, 18/3 (1959), pp. 169–212.

Arapura, J.G., „Transcendent Brahman or Transcendent Void: Which Is Ultimately Real? Transcendence and the Sacred“, în *Transcendence and the Sacred*, ed. A.M. Olson şi L.S. Rouner, University of Notre Dame Press, Ind., 1981, pp. 83–99.

Archer, W.G., „Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil“, în *Burlington Magazine*, 95/607 (1953), pp. 343–344.

Armitage, Simon, *et al*., *„*The Southern Route «Out of Africa»: Evidence for an Early Expansion of Modern Humans into Arabia“, în *Science*, 331/6016 (2011), pp. 453–456.

Arnold, Bettina, şi Derek B. Counts, „Prolegomenon: The Many Masks of the Master of Animals“, în Bettina Arnold şi Derek Counts, ed., *The Master of Animals in Old World Iconography*, Archaeolingua Alapítvány, Budapesta, 2010.

Aslan, Reza, „Thus Sprang Zarathustra: A Brief Historiography on the Date of the Prophet of Zoroastrianism“, în *Jusur* 14 (1998–1999), pp. 21–34.

_____, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House, New York, 2005.

_____, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House, New York, 2013.
Assman, Jan, *The Mind of Egypt.* New York: Metropolitan, 1996.
_____, *The Search for God in Ancient Egypt*, trad. David Lorton, Cornell University Press, Ithaca şi Londra, 2001.
_____, *Of Gods and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison, 2008.
_____, *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, American University in Cairo, Cairo, 2014.
Astour, Michael C., „*Yahweh* in Egyptian Topographic Lists", în *Festschrift Elmar Edel*, din *Agypten und Altes Testament*, ed. Manfred Görg, Görg, Bamberg, Germany, 1979.
Atlas, S., „The Philosophy of Maimonides and Its Systematic Place in the History of Philosophy", în *Philosophy* 11/41 (1936), pp. 60–75.
Atran, Scott., *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York, 2002.
Atwell, James, „An Egyptian Source for Genesis", în *Journal of Theological Studies*, 51/2 (2000), pp. 441–477.
Aubert, Maxime *et al.*, „Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia", în *Nature*, 9 oct/2014, pp. 223–237.
Bahn, Paul, *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art*, Cambridge University Press, 1998.
Bahn, Paul, Natalie Franklin şi Matthias Stecker, ed., *Rock Art Studies: News of the World IV*, Oxbow Books, Oxford, 2012.
Baines, John, „Kingship, Definition of Culture, and Legitimation", în *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O'Connor şi David P. Silverman, Brill, Leiden, 1995.
Bandstra, *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible*, 4th ed., Wadsworth, Belmont, California, 2009.
Banning, E.B., „The Neolithic Period: Triumphs of Architecture, Agriculture, and Art", în *Near Eastern Archaeology*, 61/4 (1998), pp. 188–237.
Barkley, Russell A., *Executive Functions: What They Are, How They Work, and Why They Evolved*, Guilford Press, New York, 2012.
Barks, Coleman, *The Essential Rumi*, HarperOne, New York, 2004.
Barrett, Justin L., Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine", în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/1998, pp. 608–619.

_____, „Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion“, în *Method and Theory in the Study of Religion*, 11/1998, pp. 325–339.
_____, „Exploring the Natural Foundations of Religion“, în *Trends in Cognitive Sciences*, 4/1 (2000), pp. 29–34.
_____, *Why Would Anyone Believe in God?*, Altamira Press, Lanham, Md., 2004.
_____, „Cognitive Science, Religion and Theology“, pp. 76–99, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Jeffrey Schloss şi Michael J. Murray, ed., Oxford University Press, New York, 2009.
_____, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Atria Books, New York, 2012.
Barton, C. Michael, G.A. Clark, şi Allison E. Cohen, „Art as Information: Explaining Upper Palaeolithic Art in Western Europe“, în *World Archaeology*, 26/2 (1994), pp. 185–207.
Barua, Ankur, „God's Body at Work: Ramanuja and Panentheism“, în *International Journal of Hindu Studies*, 14/1 (2010), pp. 1–30.
Bar-Yosef, Ofer, „The PPNA in the Levant—An Overview“, în *Paléorient*, 15/1 (1989), pp. 57–63.
Bausani, Alessandro, „Theism and Pantheism in Rumi“, în *Iranian Studies*, 1/1 (1968), pp. 8–24.
Bégouën, Robert şi Jean Clottes, „Les Trois-Frères After Breuil“, în *Antiquity*, 61/1987, pp. 180–187.
Bégouën, Robert, Carole Fritz şi Gilles Tosello, „Parietal Art and Archaeological Context: Activities of the Magdalenians in the Cave of Tuc d'Audoubert, France“, pp. 364–380, în *A Companion to Rock Art*, ed. Jo McDonald and Peter Veth, Wiley-Blackwell, Londra, 2012.
Berghaus, Gunter, *New Perspectives on Prehistoric Art*, Praeger, Westport, Conn., 2004.
Bering, Jesse M, „Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary“, în *Journal of Cognition and Culture*, 2/4 (2002), pp. 263–308.
_____, „The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural: Belief in a Deity or an Afterlife Could Be an Evolutionarily Advantageous By-

product of People's Ability to Reason About the Minds of Others", în *American Scientist*, 94/2 (2006), pp. 142–149.
_____, „The Folk Psychology of Souls", în *Behavioral and Brain Sciences*, 29/2006, pp. 453–462.
Berlejung, Angelika, „Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia", în *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, ed. K. van der Toorn, Peeters, Leuven, 1997, pp. 45–72.
Binford, Lewis R, „Post-Pleistocene Adaptations", în *New Perspectives in Archaeology*, ed. L.R. Binford and S.R. Binford Aldine, Chicago, 1968, pp. 313–342.
Binns, L. Elliott, „Midianite Elements in Hebrew Religion", în *Journal of Theological Studies*, 31/124 (1930), pp. 337–354.
Bird-David, Nurit, „«Animism»' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology", în *Current Anthropology*, 40/S1 (1999), S67–S91.
Black, Whitney Davis, *et al.*, „Art for Art's Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]", în *Current Anthropology*, 28/1 (1987), pp. 63–89.
Blanc, Alberto C., „Some Evidence for the Ideologies of Early Man", în *Social Life of Early Man*, ed. Sherwood Washburn, Routledge, Londra, 2004, pp. 119–136.
Bloch, Maurice, *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*, Routledge, New York, 2016.
Bloom, Paul, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York, 2004.
_____, „Religious Belief as an Evolutionary Accident", în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss şi M. Murray, Oxford University Press, 2009, pp. 118–127.
_____, „Religion, Morality, Evolution", în *Annual Review of Psychology*, 63/2012, pp. 179–199.
Boak, Arthur Edward Romilly, „The Theoretical Basis of the Deification of Rulers in Antiquity", în *Classical Journal*, 11/5/1916, pp. 293–297.
Bosch-Gimpera, P., „Review *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil", în *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 15/2

16/2 (1952–1953), pp. 80–82.
Bottéro, Jean, *Religion in Ancient Mesopotamia*, trad. Teresa Lavender Fagen, University of Chicago Press, 2004.
Boutwood, Arthur, „A Scientific Monism“, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 1 (1900–1901), pp. 140–166.
Boyce, Mary, *History of Zoroastrianism*, 3 vol., Brill, Leiden, 1975–1991.
Boyd, Robert, *et al.*, „The Evolution of Altruistic Punishment“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 100/3/2003, pp. 3531–3535.
Boyer, Pascal, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1994.
_____, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001.
Braidwood, Robert, „The Agricultural Revolution“ în *Scientific American*, 203 (1960), pp. 130–141.
_____, *Prehistoric Men*, 6th ed., Chicago Natural History Museum, 1963.
Brandon, S.G.F., „The Ritual Perpetuation of the Past“, *Numen* 6/2 (1959), pp. 112–129.
Breasted, James, *Ancient Records of Egypt*, vol. 2, University of Chicago Press, 1906.
Breuil, Abbé Henri, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, trad. Mary Boyle, Hacker Art Books, New York, 1979.
_____, *White Lady of Brandberg*: *Rock Paintings of South Africa*, vol. 1, Faber and Faber, Londra, 1955.
Breuil, Abbé Henri şi Raymond Lantier, *The Men of the Old Stone Age*, St. Martin’s Press, New York, 1965.
Brisch, Nicole, „The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šu-Sîn of Ur“, în *Journal of the American Oriental Society*, 126/2 (2006), pp. 161–176.
Broadie, Sarah, „Theological Sidelights from Plato’s «Timaeus»“, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 82 (2008), pp. 1–17.
Brown, Francis, S.R. Driver şi Charles Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, 1951.
Burckhardt, Titus, *Introduction to Sufism*, Thorsons, Londra, 1995.

Burger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York, 1967.

Burkert, Walter, *Greek Religion*, trad. John Raffan, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.

_____, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.

Burkit, Miles C., „Review of *La Signification de l'Art Rupestre Paléolithique*“, în *Man*, 63 (1963).

Call, Josep şi Michael Tomasello, „Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later“, în *Trends in Cognitive Sciences* 12/5 (2008), pp. 187–192.

Carneiro, Robert L., „Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin“, în *American Antiquity* 67/3 (2002), pp. 575–576.

Cartailhac, Émile, „Les mains inscrites de rouge ou de noir de Gargas“, în *L'anthropologie*, 17/1906, pp. 624–625.

Carter, Tim, „Marcion's Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae“, în *Journal of Theological Studies*, 61/2/2010, pp. 550–582.

Cauvin, Jacques, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*, Cambridge University Press, 2007.

Cauvin, Jacques, Ian Hodder, Gary O. Rollefson, Ofer Bar-Yosef şi Trevor Watkins. „Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 11/01 (2001), pp. 105–121.

Chalupa, Aleš, „How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis“, în *Anodos. Studies of the Ancient World*, 6–7/2006–2007, pp. 201–207.

Childe, Vere Gordon, „The Urban Revolution“, în *Town Planning Review*, 21/1 (1950), pp. 3–17.

_____, *Man Makes Himself: History of the Rise of Civilization*, 3rd ed., Watts and Company, Londra, 1936.

Chipp, Herschel B., „Review of *Palaeolithic Art*“, în *Art Journal*, 22/1 (1962): 54–56.

Chittenden, Jacqueline, „The Master of Animals“, în *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 16/2 (1947), pp. 89–114.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, SUNY Press, Albany, 1989.
Cicero, *The Nature of the Gods*, translated by P.G. Walsh, Oxford University Press, 2008.
Clark, Geoffrey A., „Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research", în *Current Anthropology*, 42/4 (2001), pp. 449–479.
Clottes, Jean şi David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves*, Abrams, New York, 1998.
Coats, George W., „Moses in Midian", în *Journal of Biblical Literature* 92/1 (1973), pp. 3–10.
Cohen, Martin, „The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel", în *Hebrew Union College Annual*, 36/1965, pp. 59–98.
Conard, Nicholas J., „Palaeolithic Ivory Sculptures from Southwestern Germany and the Origins of Figurative Art", în *Nature*, 426/18 (2003), pp. 830–832.
Conkey, Margaret W., „A Century of Palaeolithic Cave Art", în *Archaeology*, 34/4 (1981), pp. 20–28.
Coogan, Michael David, „Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel", în *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick D. Miller *et al*., Fortress Press, Philadelphia, 1987, pp. 115–184.
Cooper, Rodney A., *Tao Te Ching: Classic of the Way and Virtue; An English Version with Commentary*. Bloomington, Ind.: AuthorHouse, 2013.
Corduan, Winfried, „A Hair's Breadth from Pantheism: Meister Eckhart's God-Centered Spirituality", în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 37/2 (1994), pp. 263–274.
Crone, Patricia şi Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, 1977.
Cross, Frank Moore, „*Yahweh* and the God of the Patriarchs", în *Harvard Theological Review*, 55/4 (1962), pp. 225–259.
_____, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997.
Csibra, Gergely, *et al.*, „Goal Attribution Without Agency Cues: The Perception of «Pure Reason» in Infancy", *Cognition*, 72/3 (1999), pp.

237–267.
Dalley, Stephanie, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, and Others*, Oxford University Press, New York, 1989.
Davenport, Guy, „Robot“, în *Hudson Review*, 25/3 (1972), pp. 413–446.
Deimel, Antonius, *Pantheon Babylonicum: Nomina Deorum e Textibus Cuneiformibus Excerpta et Ordine Alphabetico Distributa*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Roma, 1914.
De La Torre, Miguel A. şi Albert Hernández, *The Quest for the Historical Satan*, Fortress Press, Minneapolis, 2011.
De Moor, Johannes C., *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, 2nd ed., Peeters, Leuven, 1997.
Dever, William G., „Asherah, Consort of *Yahweh*? New Evidence from Kuntillet «Ajrûd»“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 255/1984, pp. 21–37.
_____, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008.
Dexter, Miriam Robbins, „Proto-Indo-European Sun Maidens and Gods of the Moon“, în *Mankind Quarterly* 55/1984, pp. 137–144.
Diaz-Andreu, Margarita, „An All-Embracing Universal Hunter-Gatherer Religion? Discussing Shamanism and Spanish Levantine Rock-Art“, în *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, ed. Henri-Paul Francfort şi Roberte N. Hamayon, Akademiai Kiado, Budapest, 2001, pp. 117–133.
Dion, Paul E., „YHWH as Storm-God and Sun-God: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104“, în *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 103/1 (1991), pp. 43–71.
Duling, Dennis C., *Jesus Christ Through History*, Harcourt, New York, 1979.
Dumbrell, William J., „Midian: A Land or a League?“, în *Vetus Testamentum*, 25/2 (1975), pp. 323–337.
Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York, 1995.
Ehrman, Bart D., *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, New York, 2003.
Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton/Bollingen, 1974.
_____, *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, vol. 1, *History of Religious Ideas*. trad. Willard Trask, University of Chicago Press,

1978.
Eliade, Mircea, *et al.*, *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., Macmillan, New York, 1987.
Eshraghian, Ahad şi Bart Loeys, „Loeys-Dietz Syndrome: A Possible Solution for Akhenaten's and His Family's Mystery Syndrome", în *South African Medical Journal*, 102/8/2012, pp. 661–664.
Fagan, Brian M. şi Charlotte Beck, ed., *The Oxford Companion to Archaeology*, Oxford University Press, New York, 1996.
Fakhry, Majid, „Philosophy and Theology: From the Eighth Century C.E. to the Present", în *The Oxford History of Islam*, ed. John L. Esposito, Oxford, New York, 1999, pp. 269–304.
Faulkner, Raymond O., *The Ancient Pyramid Texts*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
Feeley-Harnik, Gillian, „Issues in Divine Kingship", în *Annual Review of Anthropology*, 14 (1985), pp. 273–313.
Feld, Edward, „Spinoza the Jew", în *Modern Judaism* 9/1 (1989), pp. 101–119.
Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, trad. Marian Evans, Calvin Blanchard, New York, 1855.
_____, *Lectures on the Essence of Religion*, trad. Ralph Manheim, Harper and Row, New York, 1967.
_____, *Principles of the Philosophy of the Future*, trad. Manfred Vogel, Hackett, Indianapolis, 1986.
Finkel, Irving, *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood*, Doubleday, New York, 2014.
Fitzmyer, Joseph, „The Aramaic Language and the Study of the New Testament", în *Journal of Biblical Literature*, 99/1 (1980), pp. 5–21.
Forrest, Peter şi Roman Majeran, „Pantheism", în *Roczniki Filozoficzne/Annales de Philosophie/Annals of Philosophy*, 64/4 (2016), pp. 67–91.
Foster, Benjamin R., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, University of Maryland Press, Bethesda, 2005.
Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, University of Chicago Press, 1948.
Franz, Marie-Louise, von, *Creation Myths*, Shambhala, Boston, 1995.

Fraser, Douglas, „Review of *Palaeolithic Art: Indian Art in America*“, în *Art Bulletin*, 45/1 (1963), pp. 61–62.
Freed, Rita, „Art in the Service of Religion and the State“, în *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun*, Museum of Fine Arts in association with Bulfinch Press/Little, Brown, Boston, 1994, pp. 110–129.
Freeman, L.G., „The Significance of Mammalian Faunas from Paleolithic Occupations in Cantabrian Spain“, în *American Antiquity*, 38/1 (1973), pp. 3–44.
Freud, Sigmund, *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, trad. Abraham Arden Brill, Moffat, New York, 1918.
_____, *The Future of an Illusion*, trad. W.D. Robson-Scott, Hogarth Press, Londra, 1928.
Gamble, Clive, „Interaction and Alliance in Palaeolithic Society“, în *Man*, 17/1 (1982), pp. 92–107.
_____, *The Palaeolithic Settlement of Europe*, Cambridge University Press, 1986.
Garcia-Diez, M., D.L. Hoffman, J. Zilhao, C. de las Heras, J.A. Lasheras, R. Montes şi A.W.G. Pike, „Uranium Series Dating Reveals a Long Sequence of Rock Art at Altamira Cave (Santilana del Mar, Cantabria)“, în *Journal of Archaeological Science*, 40/2013, pp. 4098–4106.
Garr, W.R., *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, Brill, Leiden, 2003.
Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
Giedion, Sigfried, „Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil“, în *College Art Journal*, 12/4 (1953), pp. 381–383.
Girard, René, *Violence and the Sacred*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1979.
Giversen, Soren şi Birger A. Pearson, „The Testimony of Truth“, în *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, Harper San Francisco, 1978, pp. 448–459.
Goedicke, Hans, „Remarks on the «Israel-Stela»“, în *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 94 (2004), pp. 53–72.
Gooch, Brad, *Rumi's Secret: The Life of the Sufi Poet of Love*, Harper, New York, 2017.

Goodrich, Norma Lorre, *Ancient Myths*, Mentor Books, Londra, 1960.
Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050* B.C.E., Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1979.
Gowlett, John, Clive Gamble şi Robin Dunbar, „Human Evolution and the Archaeology of the Social Brain“, în *Current Anthropology*, 53/6 (2012), pp. 693–722.
Graziosi, Barbara, *The Gods of Olympus: A History*, Picador, New York, 2014.
Green, Alberto R.W., *The Storm-God in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 2003.
Green, Richard E., *et al.*, A Draft Sequence of the Neanderthal Genome“, în *Science*, 328/2010, pp. 701–722.
Gregory, Curtis, *The Cave Painters: Probing the Mysteries of the World's First Artists*, Alfred A. Knopf, New York, 2006.
Grun, Rainer, *et al.*, „U-series and ESR Analyses of Bones and Teeth Relating to the Human Burials from Skhul“, în *Journal of Human Evolution*, 49/3 (2005), pp. 316–334.
Guenevere, Michael şi Hillard Kaplan, „Longevity Among Hunter-Gatherers: A Cross-Cultural Examination“, în *Population and Development Review*, 33/2/2007, pp. 321–365.
Gunther, Hans F.K., *The Religious Attitudes of the Indo-Europeans*. Translated by Vivian Bird. London: Clare Press, 1967.
Guthrie, R. Dale, *The Nature of Paleolithic Art*, University of Chicago Press, 2005.
Guthrie, Stewart, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York, 1995.
_____, „On Animism“, *Current Anthropology*, în 41/1 (2000), pp. 106–107.
Hahn, Joachim, *Kraft und Aggression: Die Botschaft der Eiszeitkunst in Aurignacien Süddeutschlands?*, Verlag Archaeologica Venatoria, Tübingen, 1986.
Hall, Edith, *Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of the Western Mind*, W.W. Norton, New York, 2015.
Hallowell, Alfred Irving, „Ojibwa Ontology, Behavior, and World View“, în *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, ed. S. Diamond, Columbia University Press, New York, 1960, pp. 20–52.

Halverson, John, *et al.*, „Art for Art's Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]", în *Current Anthropology*, 28/1 (1987), pp. 63–89.
Hammond, Norman, „Palaeolithic Mammalian Faunas and Parietal Art in Cantabria: A Comment on Freeman", în *American Antiquity*, 39/4 (1974), pp 618–619.
Harari, Yuval Noah, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, New York, HarperCollins, 2015.
Harrison, Paul, *Elements of Pantheism*, Lumina Press, Coral Springs, Fla., 2004.
Harvey, Paul, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1951.
Hasel, Michael G., „Israel in the Merneptah Stela", în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296 (1994), pp. 45–61.
Hawkes, Jacquetta şi Sir Leonard Woolley, *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, Harper and Row, New York, 1963.
Hayden, Brian, „Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin", în *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d'Archéologie*, 26/1 (2002), pp. 80–82.
_____, *Shamans, Sorcerers and Saints*, Smithsonian, Washington D.C., 2003.
Hedley, Douglas, „Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God", în *Religious Studies*, 32/1 (1966), pp. 61–77.
Herodotus, trad. A.D. Godley, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1960.
Hodder, Ian, The Role of Religion in the Neolithic of the Middle East and Anatolia with Particular Reference to Çatalhöyük", în *Paléorient*, 37/1/2011, pp. 111–122.
_____, „Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East", în *Cambridge Archaeological Journal*, 11/1/2001, pp. 107–114.
Hodin, J.P., „Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil; *Art in the Ice Age* by Johannes Maringer, Hans-Georg Bandi", în *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 13/2 (1954), pp. 272–273.
Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford University Press, 2015.

Holland, Tom, *In the Shadow of the Sword: The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire*, Doubleday, New York, 2012.
Hornung, Erik, „The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 29 (1992), pp. 43–49.
_____, *Akhenaten and the Religion of Light*, trad. David Lorton, Cornell University Press, Ithaca şi Londra, 1999.
Hovers, Erella, Shimon Ilani, Ofer Bar-Yosef şi Bernard Vandermeersch, „An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave“, în *Current Anthropology*, 44/4/2003, pp. 491–522.
Hublin, Jean-Jacques şi Shannon P. McPherron, ed., *Modern Origins: A North African Perspective*, Springer, New York, 2012.
Huchingson, James E., „The World as God's Body: A Systems View“, în *Journal of the American Academy of Religion* 48/3 (1980), pp. 335–44.
Hume, David, *Four Dissertations*, A. and H. Bradlaugh Bonner, Londra, 1757.
Hutton, Ronald, *Witches, Druids, and King Arthur*, Bloomsbury Academic, New York, 2003.
Ingold, Tim şi Gisli Palsson, ed., *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge University Press, 2013.
Inwagen, Peter, van „Explaining Belief in the Supernatural: Some Thoughts on Paul Bloom's «Religious Belief as an Evolutionary Accident»“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. Jeffrey Schloss şi Michael Murra, Oxford University Press, 2009.
Irani, Dinshaw J., *Understanding the Gathas: The Hymns of Zarathustra*, Ahura Publishers, Wolmsdorf, Pa., 1994.
Jacobsen, Thorkild, „Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns“, în *Proceedings of the American Philosophical Society* 107/6 (1963), pp. 473–484.
_____, „Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia“, în *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943), pp. 159–172.
_____, *The Treasures of Darkness*: *A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, 1976.
James, E.O., „The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 1958“, în *Folklore*, 69/3 (1958), pp. 160–174.

Jaubert, Jacques, *et al.*, „Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France“, în *Nature*, 534 (2016), pp. 111–127.
Jochim, Michael, „Palaeolithic Cave Art in Ecological Perspective“, în *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory*, ed. G.N. Bailey, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 212–219.
Johnson, Raymond, „Monuments and Monumental Art Under Amenhotep III: Evolution and Meaning“, în *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, ed. David O'Connor şi Eric H. Cline, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001, pp. 63–94.
Jones, Rufus M., „Jewish Mysticism“, în *Harvard Theological Review*, 36/2/1943, pp. 155–163.
Karamustafa, Ahmet, *Sufism: The Formative Period*, University of California Press, Berkeley, 2007.
Kelemen, Deborah, „Are Children Intuitive Theists? Reasoning About Purpose and Design in Nature“, în *Psychological Science*, 15/5 (2004), pp. 295–301.
Kelemen, Deborah şi Cara DiYanni, „Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning About Nature“, în *Journal of Cognition and Development*, 6/1 (2005), pp. 3–31.
Kenyon, Kathleen, *Digging up Jericho*, Praeger, New York, 1957.
Keyser, James D. şi David S. Whitley, „Sympathetic Magic in Western North American Rock Art“, în *American Antiquity*, 71/1 (2006), pp. 3–26.
Knight, Nicola, Paulo Sousa, Justin L. Barrett şi Scott Atran, „Children's Attributions of Beliefs to Humans and God: Cross-Cultural Evidence“, în *Cognitive Science*, 28/2004, pp. 117–126.
Köhler, Ludwig, *Old Testament Theology*, trad. A.S. Todd, Westminster Press, Philadelphia, 1957.
Kreitzer, Larry, Apotheosis of the Roman Emperor“, în *Biblical Archaeologist* 53/4 (1990), pp. 210–217.
Kubler, George, „Eidetic Imagery and Paleolithic Art“, în *Yale University Art Gallery Bulletin* 40/1 (1987), pp. 78–85.
Kuiper, F.B.J., „Ahura «Mazda» «Lord Wisdom»?“, în *Indo-Iranian Journal*, 18/1–2 (1976), pp. 25–42.
Lambert, Wilfred G., „The God Aššur“, în *Iraq*, 45/1/1983, pp. 82–86.

_____, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 2013.
Larson, Gerald James, ed., *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1974.
Lasheras, Jose Antonio, „The Cave of Altamira: 22,000 Years of History“, în *Andoranten*, 2009, pp. 5–33.
Leeming, David şi Margaret Leeming, ed., *A Dictionary of Creation Myths*, Oxford, New York, 1994.
Legrain, Georges, „Second Rapport sur les travaux exécutés à Karnak du 31 octobre 1901 au 15 mai 1902“, în *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte*, 4 (1903), pp. 1–40.
Leroi-Gourhan, André, *The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave Painting*, Cambridge University Press, 1982.
_____, „The Hands of Gargas: Toward a General Study“, în *October*, 37/1986, pp. 18–34.
_____, *The Hunters of Prehistory*, trad. Claire Jacobson, Atheneum, New York, 1989.
_____, „The Religion of the Caves: Magic or Metaphysics?“, în *October*, 37/1986, pp. 6–17.
_____, *Treasures of Prehistoric Art*, Harry Abrams, New York, 1967.
Lesher, James H., *Xenophanes of Colophon: Fragments; A Text and Translation with Commentary*, University of Toronto Press, 1992.
Levine, Michael P., *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, Routledge, Londra, 1994.
_____, „Pantheism, Substance and Unity“, în *International Journal for Philosophy of Religion*, 32/1 (1992), pp. 1–23.
Levine, Morton H., „Review *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil“, în *American Anthropologist*, New Series, 59/1 (1957), pp. 142–143.
_____, „Prehistoric Art and Ideology“, în *American Anthropologist*, 59/6 (1957), pp. 949–964.
Lévi-Strauss, Claude, *Totemism*, trad. Rodney Needham, Merlin Press, Londra, 1991.
Lewis, David Levering în *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215*, W.W. Norton, New York, 2008.
Lewis-Williams, David, *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*, Thames and Hudson, Londra, 2010.

_____, „Debating Rock Art: Myth and Ritual, Theories and Facts“, în *South African Archaeological Bulletin*, 61/183/2006, pp. 105–114.
_____, *Inside the Neolithic Mind*, Thames and Hudson, Londra, 2009.
_____, *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*, Thames and Hudson, Londra, 2004.
Lewis-Williams, David şi David Pearce, *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the God*, Thames and Hudson, Londra, 2005.
Lommel, Herman, *Die Religion Zarathustras. Nach dem Awesta dargestellt*, Olms, Hildesheim, 1971.
Lorblanchet, Michel, „The Origin of Art“, în *Diogenes*, 214/2007, pp. 98–109.
_____, „Claw Marks and Ritual Traces in the Paleolithic Sanctuaries of the Quercy“, în *An Enquiring Mind: Studies in Honour of Alexander Marshack*, ed. Paul Bahn, Oxbow Books, Oxford, 2009, pp. 165–170.
MacCulloch, Diarmaid, *Christian History: An Introduction to the Western Tradition*, SCM Press, Londra, 2012.
MacIntyre, Alasdair, „Pantheism“, în vol. 6 din *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 10 vol., Macmillan, New York, 1967, pp. 31–35.
Macquarrie, John, *In Search of Deity*, SCM Press, Londra, 1984.
Mallory, James Patrick, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, Thames and Hudson, New York, 1989.
_____ şi D.Q. Adams, ed., *The Encyclopedia of Indo-European Culture*, Fitzroy Dearborn Publishers, Londra şi Chicago, 1997.
Marett, Robert Ranulph, *The Threshold of Religion*, Methuen and Co., Londra, 1914.
Marinatos, Nanno, *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of the Animals in Early Greek Religion*, Routledge, Londra, 2000.
Maringer, Johannes, „Priests and Priestesses in Prehistoric Europe“, în *History of Religions*, 17/2 (1977), pp. 101–120.
Marshack, Alexander, „Images of the Ice Age“, în *Archaeology*, 48/4 (1995), pp. 28–36.
McFarland, Thomas, *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford University Press, 1969.

Mehr, Farhang, *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra*, Element, Rockport, Mass., 1991.
Mendenhall, George E., „The Hebrew Conquest of Palestine“, în *Biblical Archaeologist*, 25/3 (1962), pp. 65–87.
Mendenhall, George E. şi G.A. Herion, *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001.
Menocal, Maria Rosa, *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Back Bay Books, New York, 2003.
Metso, Sarianna, *The Serekh Texts*, T&T Clark, New York, 2007.
Mithen, Steven J., „To Hunt or to Paint: Animals and Art in the Upper Palaeolithic“, în *Man*, New Series, 23/4 (1988), pp. 671–695.
Mohr, Richard D., „Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does“, în *History of Philosophy Quarterly*, 2/2 (1985), pp. 131–144.
Momigliano, Arnaldo, „How Roman Emperors Became Gods“, în *American Scholar*, 55/2 (1986), pp. 181–193.
Moore-Colyer, R.J., „Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin“, în *Agricultural History Review*, 49/1 (2001), pp. 114–115.
Morenz, Siegfried, *Egyptian Religion*, Trad. Ann E. Keep, Cornell University Press, Ithaca, 1992.
Morkot, James, „Divine of Body: The Remains of Egyptian Kings. Preservation, Reverence, and Memory in a World Without Relics“, în *Past and Present*, Supplement 5 (2010), pp. 37–55.
Morris-Kay, Gillian, „The Evolution of Human Artistic Creativity“, în *Journal of Anatomy*, 216/2010, pp. 158–76.
Mowinckel, Sigmund, „The Name of the God of Moses“, în *Hebrew Union College Annual*, 32/1961, pp. 121–133.
Muesse, Mark, *The Hindu Traditions: A Concise Introduction*, Fortress Press, Minneapolis, 2011.
_____, *Comparative Mythology: An Essay*, Routledge and Sons, Londra, 1909.
Murray, Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor Books, New York, 1955.
Murray, Michael, „Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical,*

and Theological Reflections on the Origin of Religion, ed. J. Schloss şi M. Murray,, Oxford University Press, 2009, pp. 168–178.
Müller, Max, *Introduction to the Science of Religion*, Longmans, Green, Londra, 1873.
Nadeau, Randall L., ed., *Asian Religions: A Cultural Perspective*, Wiley-Blackwell, Chichester, U.K., 2013.
Nederhof, Mark-Jan, „Karnak Stela of Ahmose“, nepublicat [citat 24 Aprilie 2014]. https://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/urkIV-005.pdf.
Nicholson, Reynold A., *Rumi: Poet and Mystic (1207–1273)*, Oneworld, Oxford, 1995.
O'Connor, David şi David P. Silverman, ed., *Ancient Egyptian Kingship*, Brill, Leiden, 1995.
O'Connor, David şi Eric H. Cline, ed., *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, ed. David O'Connor şi Eric H. Cline, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001.
Olyan, Saul M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1988.
Osborne, Catherine, *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2004.
Owen, Huw Parri, *Concepts of Deity*, Macmillan, Londra, 1971.
Pagels, Elaine, „The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?“, în *Harvard Theological Review* 69/3–4 (1976), pp. 301–324.
_____, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979.
Pardee, Dennis, *Ritual and Cult at Ugarit*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002.
_____, „A New Aramaic Inscription from Zincirli“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 51–71.
Parkinson, George Henry Radcliffe, „Hegel, Pantheism, and Spinoza“, în *Journal of the History of Ideas*, 38/3 (1977), pp. 449–459.
Pausanias, *Description of Greece*, 5 vol., trad. W.H.S. Jones, LOEB, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1935.
Peregrine, Peter şi Melvin Ember, *Encyclopedia of Prehistory*, vol. 3, *East Asia and Oceania*, Springer, New York, 2001.
Peters, Joris, *et al.*, „Early Animal Husbandry in the Northern Levant“, în *Paléorient*, 25/2 (1999), pp. 27–48.

Pettitt, Paul, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, Routledge, New York, 2010.
Pettitt, Paul şi Alistair Pike, „Dating European Palaeolithic Cave Art: Progress, Prospects, Problems“, în *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14/1 (2007), pp. 27–47.
Pettitt, Paul, *et al.*, New Views on Old Hands: The Context of Stencils in El Castillo and La Garma Caves (Cantabria, Spain)“, în *Antiquity*, 88/2014, pp. 47–63.
Piaget, Jean, „Children's Philosophies“ în *A Handbook of Child Psychology*, ed. C. Murchison, Clark University Press, Worcester, Mass., 1933.
_____, *The Child's Conception of the World*, Littlefield, Adams & Co, Paterson, New Jersey, 1960.
Picton, J. Allanson, „Pantheism: Some Preliminary Observations“, în *New England Review:* 24/1 (2003), pp. 224–227.
Pike, Alistair, *et al.*, „U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain“, în *Science*, 336 (2012), pp. 1409–1413.
Pitulko, Vladimir V., *et al.*, „Early Human Presence in the Arctic: Evidence from 45,000-Year-Old Mammoth Remains“, *Science*, 351/6270 (2016), pp. 260–263.
Pollack, Gloria Wiederkehr, Gloria Wiederkehr Pollack, „Eliezer Zvi Hacohen Zweifel: Forgotten Father of Modern Scholarship on Hasidism“, în *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 49 (1982), pp. 87–115.
Pope, Marvin H., *El in the Ugaritic Texts*, Brill, Leiden, 1955.
Potts, Daniel T., „Accounting for Religion: Uruk and the Origins of the Sacred Economy“, în *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014*, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, Stockholm, 2014, pp. 17–23.
Preuss, Horst Dietrich, *Old Testament Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995.
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, Free Press, New York, 1952.
_____, „Taboo“, în *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William A. Lessa şi Evon Z. Vogt, Harper and Row, New York, 1979, pp. 46–56.

Radhakrishnan, Sarvepalli, „The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya“, în *International Journal of Ethics*, 24/4/1914, pp. 431–451.
Rainey, Anson F., „Israel in Merneptah's Inscription and Reliefs“, în *Israel Exploration Journal*, 51/1 (2001), pp. 57–75.
Rauf, Bulent, „Concerning the Universality of Ibn 'Arabi“, în *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 6, 1987.
Redford, Donald B., *Akhenaten the Heretic King*, Princeton University Press, 1984.
_____, „The Sun-Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, I“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 13 (1976), pp. 47–61.
_____, „The Sun-Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, II“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 17 (1980), pp. 21–38.
Reed, Robert C., „An Interpretation of Some Anthropomorphic Representations from the Upper Palaeolithic“, în *Current Anthropology*, 17/1 (1976), pp. 136–138.
Rendu, William, *et al.*, „Evidence Supporting an Intentional Neanderthal Burial at La Chapelle-aux-Saints“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111/1 (2014), pp. 81–86.
Reynolds, Gabriel Said, *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress Press, Minneapolis, 2012.
Rice, Patricia C., şi Ann L. Paterson, „Cave Art and Bones: Exploring the Interrelationships“, în *American Anthropologist*, New Series, 87/1 (1985), pp. 94–100.
_____, „Validating the Cave Art–Archeofaunal Relationship in Cantabrian Spain“, în *American Anthropologist*, New Series, 88/3 (1986), pp. 658–667.
Riel-Salvatore, Julien şi Geoffrey A. Clark, Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research“, în *Current Anthropology*, 42/4 (2001), pp. 449–479.
Riel-Salvatore, Julien şi Claudine Gravel-Miguel, „Upper Palaeolithic Mortuary Practices in Eurasia: A Critical Look at the Burial Record“, în *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, ed. Sarah Tarlow şi Liv Nilsson Stutz, Oxford University Press, 2013, pp. 303–346.

Riesebrodt, Martin, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, University of Chicago Press, 2010.
Robins, Gay, „The Representation of Sexual Characteristics in Amarna Art“, în *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 23/1993, pp. 29–41.
Rollefson, Gary, „2001: An Archaeological Odyssey“, în *Cambridge Archaeological Journal* 11/01 (2001), pp. 112–114.
Rossano, Matt J., „Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation“, în *Human Nature*, 18/3/2007, pp. 272–294.
_____, „Ritual Behavior and the Origins of Modern Cognition“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 19/2 (2009), pp. 249–250.
Rowe, William, „Does Panentheism Reduce to Pantheism? A Response to Craig“, în *International Journal for Philosophy of Religion*, 61/2 (2007), pp. 65–67.
Safi, Omid, „Did the Two Oceans Meet? Historical Connections and Disconnections Between Ibn ‘Arabi and Rumi“, în *Journal of Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 26 (1999), pp. 55–88.
Sahly, Ali, *Les mains mutilées dans l’art préhistorique*, tipărit în mod privat, Toulouse, 1966.
Sampson, Geoffrey, *Writing Systems: A Linguistic Introduction*, Stanford University Press, Palo Alto, 1990.
Sandman, Maj, *Texts from the Time of Akhenaten*, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1938.
Schimmel, Annemarie, *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi*, Shambhala, Boston şi Londra, 1992.
Schjoedt, Uffe, „The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion“, în *Method and Theory in the Study of Religion* 21/3 (2009), pp. 310–339.
Schloen, J. David şi Amir S. Fink, „New Excavations at Zincirli Höyük in Turkey (Ancient Sam’al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 1–13.
Schloss, Jeffrey şi Michael J. Murray, *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Schneider, Laurel, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, Routledge, Londra, 2007.
Sellers, Robert Victor, *Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, SPCK, Londra, 1953.
Selz, Gebhard, „*The Holy Drum, the Spear, and the Harp*: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia“, în *Sumerian Gods and Their Representations*, ed. I.J. Finkel şi M.J. Geller, Styx, Groningen, 1997, pp. 167–209.
Shafer, Byron E., *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*, Cornell University Press, Londra, 1991.
Sharpe, Kevin şi Leslie Van Gelder, „Human Uniqueness and Upper Paleolithic «Art»: An Archaeologist's Reaction to Wentzel van Huyssteen's Gifford Lectures“, în *American Journal of Theology and Philosophy*, 28/3 (2007), pp. 311–345.
Shaviv, Samuel, „The Polytheistic Origins of the Biblical Flood Narrative“, în *Vetus Testamentum*, 54/4 (2004), pp. 527–548.
Shaw, Ian, ed., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, 2003.
Shear, Jonathan, „On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy“, în *Journal of the American Academy of Religion* 62/2 (1994), pp. 319–342.
Shults, LeRon, „Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük“, în *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*, ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010.
Siddiqi, Mazheruddin, „A Historical Study of Iqbal's views on Sufism“, în *Islamic Studies* 5/4 (1966), pp. 411–427.
Silverman, David, „The Nature of Egyptian Kingship“, în *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O'Connor şi David P. Silverman, Brill, Leiden, 1995.
Simmons, Allan, *The Neolithic Revolution in the Near East: Transforming the Human Landscape*, University of Arizona Press, Tucson, 2007.
Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, University of California Press, Berkeley, 1996.
Smith, Huston, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, HarperCollins, New York, 1991.
_____, „Is There a Perennial Philosophy?“, în *Journal of the American Academy of Religion* 55/3 (1987), pp. 553–566.

Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
Smith, Morton, *Studies in the Cult of Yahweh*, 2 vol., Brill, Leiden, 1996.
_____, „The Common Theology of the Ancient Near East“, în *Journal of Biblical Literature* 71/3 (1952), pp. 135–147.
Smith, Noel, *An Analysis of Ice Age Art: Its Psychology and Belief System*, American University Studies, Series XX, „Fine Arts“, vol. 15, book 15, Peter Lang, New York, 1992.
Smith, W. Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, Ktav Publishers, New York, 1969.
Snow, Dean R., „Sexual Dimorphism in Upper Palaeolithic Hand Stencils“, în *Antiquity*, 80/2006, pp. 390–404.
_____, Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art“, în *American Antiquity*, 4/2013, pp. 746–761.
Sobat, Erin, „The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten“, în *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, 12 (2013–2014), pp. 70–75.
Sprigge, Timothy Lauro Squire, „Pantheism“, în *Monist*, 80/2 (1997), pp. 191–217.
Sproul, Barbara C., *Primal Myths*, HarperCollins, New York, 1991.
Srinivasan, Doris, „Vedic Rudra-Śiva“, în *Journal of the American Oriental Society*, 103/3/1983, pp. 543–556.
Stone, Alby, *Explore Shamanism*, Explore Books, Loughborough, U.K, 2003.
Stringer, Chris, *Lone Survivors: How We Came to Be the Only Humans on Earth*, Henry Holt and Company, New York, 2012.
Stringer, Martin D., „Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline“, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5/4 (1999), pp. 541–555.
Struble, Eudora J. şi Virginia Rimmer Herrmann, „An Eternal Feast at Sam'al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 15–49.
Taraporewala, Irach J.S., *The Divine Songs of Zarathustra: A Philological Study of the Gathas of Zarathustra, Containing the Text and Literal Translation into English, a Free English Rendering and Full Critical and*

Grammatical Notes, Metrical Index and Glossary, D.B. Taraporevala Sons, Bombay, 1951.
Tattersall, Ian, *Becoming Human*: *Evolution and Human Uniqueness*, Harvest, New York, 1999.
Tertullian, *Apologetical Works*, Minucius Felix, *Octavius*, trad. Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly, and Edwin A. Quain , The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1950.
Teske, Roland, „The Aim of Augustine's Proof That God Truly Is", în *International Philosophical Quarterly*, 26 (1986), pp. 253–268
Thomassen, Einar, „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome", în *Harvard Theological Review*, 97/3 (2004), pp. 241–256.
Tobin, Frank, „Mysticism and Meister Eckhart", în *Mystics Quarterly*, 10/1 (1984), pp. 17–24.
Treves, Marco, „The Reign of God in the O.T.", în *Vetus Testamentum*, 19/2/1969, pp. 230–243.
Toorn, Karel van der, *Family Religion in Babylonia, Ugarit, and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Brill, Leiden, 1996.
Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture*, J. Murray, Londra, 1889.
Ucko, Peter, „Subjectivity and the Recording of Palaeolithic Cave Art", în *The Limitations of Archaeological Knowledge*, ed. T. Shay and J. Clottes, Liège, University of Liège Press, 1992, pp. 141–180.
Urquhart, William Spence, *Pantheism and the Value of Life with Special Reference to Indian Philosophy*, Epworth Press, Londra, 1919.
_____, „The Fascination of Pantheism", în *International Journal of Ethics*, 21/3 (1911), pp. 313–326.
VanderKam, James, *The Dead Sea Scrolls Today*, Eerdmans, Grand Rapids, 2010.
VanPool, Christine S. şi Elizabeth Newsome, „The Spirit in the Material: A Case Study of Animism in the American Southwest", în *American Antiquity*, 77/2/2012, pp. 243–262.
Verhoeven, Marc, „The Birth of a Concept and the Origins of the Neolithic: A History of Prehistoric Farmers in the Near East", în *Paléorient*, 37/1 (2001), pp. 75–87.
Vinnicombe, Patricia, *People of Eland: Rock Paintings of the Drakensburg Bushmen as a Reflection of Their Life and Thought*, Wits University Press, Johannesburg, 2009.

Walker, Williston, *A History of the Christian Church*, Scribner, New York, 1918.
Walton, John H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, 3rd ed., Baker Academic, Grand Rapids, 2009.
Watkins, Trevor, „Building Houses, Framing Concepts, Constructing Worlds“, în *Paléorient*, 30/1 (2004), pp. 5–23.
Weinberg, Saul S., „A Review Article: Man's Earliest Art“, în *Archaeology*, 6/3 (1953), pp. 174–180.
Weisdorf, Jacob L., „From Foraging to Farming: Explaining the Neolithic Revolution“, în *Journal of Economic Surveys*, 19/4/2005, pp. 561–586.
Wengrow, David, „Gods and Monsters: Image and Cognition in Neolithic Societies“, în *Paléorient*, 37/1 (2011), pp. 154–163.
Wensinck, Arent Jan, „The Two Creeds, Fikh Akbar II“, în *The Norton Anthology of World Religions*, vol. 2, ed. Jack Miles, W.W. Norton, New York, 2015, pp. 1553–1559.
West, Martin, „Towards Monotheism“, în *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassiadi şi Michael Frede, Oxford University Press, 1999, pp. 21–40.
Wet, Chris, de „Mystical Expression and the *Logos* in the Writings of St. John of the Cross“, în *Neotestamentica*, 42/1/2008, pp. 35–50.
White, Randall, *Prehistoric Art: The Symbolic Journey of Humankind*, Harry N. Abrams, New York, 2003.
Williams, David Salter, „Reconsidering Marcion's Gospel“, în *Journal of Biblical Literature*, 108/3/1989, pp. 477–496.
Williams, Lukyn, *Dialogue with Trypho the Jew*, Macmillan, New York, 1930.
Wilson, David Sloan, în *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, 2002.
Wise, Michael, *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kochba Documents*, Yale University Press, New Haven, 2015.
Wisse, Frederik, „The Apocryphon of John“, în *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, Harper San Francisco, 1978, pp. 104–123.
Wobst, H. Martin, „The Archaeo-Ethnology of Hunter-Gatherers or the Tyranny of the Ethnographic Record in Archaeology“, în *American Antiquity*, 43/2 (1978), pp. 303–309.

Wolf, Laibl, *Practical Kabbalah: A Guide to Jewish Wisdom for Everyday Life*, Three Rivers Press, New York, 1999.
Wood, Bryant, „The Rise and Fall of the 13th-Century Exodus-Conquest Theory“, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 48/3 (2005), pp. 475–489.
Wray, Tina J. şi Gregory Mobley, *The Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.
Wynn, Thomas şi Frederick Coolidge, „Beyond Symbolism and Language: An Introduction to Supplement 1, *Working Memory*“, în *Current Anthropology*, 51 (2010), S5–S16.
Wynn, Thomas, Frederick Coolidge şi Martha Bright, „Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 19/1 (2009), pp. 73–84.
Yarshater, Ehsan ed., *Mystical Poems of Rumi*, University of Chicago Press, 2008.
Zagorska, Ilga, „The Use of Ochre in Stone Age Burials of the East Baltic“, în *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, ed. Fredrik Fahlander şi Terje Oestigaard, Archaeopress, Oxford, 2008.
Zarrinkoob, Abdol-Hosein, „Persian Sufism in Its Historical Perspective“, în *Iranian Studies* 3/4 (1970), pp. 139–220.
Zeder, Melinda A., „Religion and the Revolution: The Legacy of Jacques Cauvin“, în *Paléorient*, 37/1 (2011), pp. 39–60.
Zimmerli, Walther, *Old Testament Theology in Outline*, T&T Clark, Edinburgh, 1978.